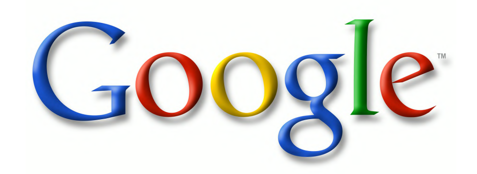
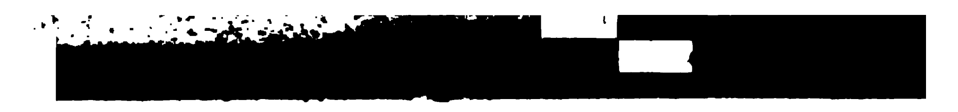
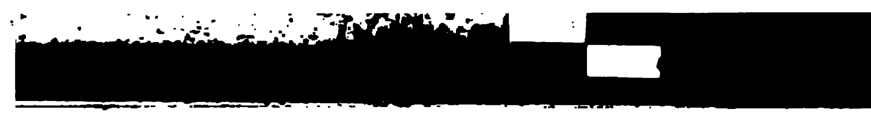










JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

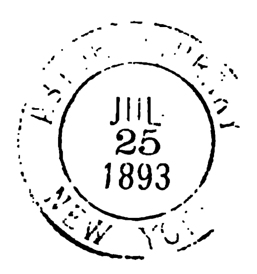
HERAUSGEGEBEN

VON

D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

XVIII. JAHRGANG.

BRAUNSCHWEIG.
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(APPELHANS & PFENNINGSTORFF)
1892.


JUL
25
1893
NEW YO

Inhalt des achtzehnten Bandes (1892).

Anhang:

Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im A. T. und die Ansätze der tieferen neutestamentlichen Fassung.

Von

E. Tausch,
cand. Theol.

Cap. I.

Der Begriff des Lebens nach dem mosaischen Gesetz.

Soweit wir heute auf sicherem Boden in der Geschichte Israels zurückgehen können, finden wir von Anfang an den Begriff des Lebens mit der Anschauung von einem Gnadenbunde, den Jahwe mit der Gesammtheit Israels geschlossen, in Beziehung gesetzt. Den Begriff des Lebens dieser frühesten Periode werden wir, meine ich, am sichersten aus dem Bundesbuch, Exod. 19—24, und aus den späteren Gesetzesredactionen, soweit sie jenem gleichartig sind, ermitteln, ohne dass man Gefahr läuft, die Fortbildung unseres Begriffes durch die Gedankenreihe der subjectiven oder der prophetischen Schriftstellerei zu zeichnen.

Der Bund Jahwes mit Israel ist ein Vertrag, der auf Verpflichtung der beiden schliessenden Parteien beruht, wenn auch die Initiative als Act der göttlichen Gnade von Gott ausgeht[1]). Wie das Volk sich zur Haltung des Gesetzes verpflichtet, so verpflichtet sich seinerseits Jahwe, wenn das Volk seiner Verpflichtung nachkomme, alle gegebene Ver-

1) Ex. 19, 14 „Ich habe dich zu mir gebracht". 20, 2 „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus Aegypten geführt habe". Gen. 17, 7 „Ich habe meinen Bund aufgerichtet".

heissung zu erfüllen, im entgegengesetzten Fall aber die Strafe für den Bundesbruch zu vollziehen.

Die Existenz und Dauer Israels beruht auf der Liebe zu seinem Gott. Aus der Zeit des Exils auf die vielen Erfahrungen zurückschauend, welche Israel in seinem Verhältniss zu Jahwe gemacht, sieht der Deuteronomiker (30, 15 f.) das Grundgesetz des Bundes bestätigt: Israel wird nicht im Lande bleiben und wird untergehen, wenn es die Gesetze Jahwes nicht hält, aber Segen empfangen, leben und sich mehren, wenn es seiner Stimme gehorcht.

Der Inbegriff des göttlichen Segens ist das Leben חַיִּים: ein Wort von so prägnant religiöser Bedeutung, dass Deut. 30, 5 sagen kann: „Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse“. Dieser Begriff des Lebens umfasst alle Güter, welche zur irdischen Wohlfahrt Israels gehören, langes Leben auf dem Boden des verheissenen Landes[1]), Kindersegen, Fruchtbarkeit des Bodens und Sieg über die Feinde[2]). Leben und Tod bedeuten hier Gedeihen und Untergang des theokratischen Staates. Dadurch aber, dass treuer Gehorsam zur Bedingung des Lebens gemacht wird, zeigt der Mosaismus von vornherein ein ethisches Moment und geht so über den flachen Eudämonismus hinaus.

Es ist richtig, wenn Käuffer[3]) meint, der Begriff der Glückseligkeit sei erst dem Inhalt des Begriffes „Leben“ hinzugefügt, aber der Begriff der Glückseligkeit ist meist kein secundäres Moment in den Begriffen חַיִּים, חָיוֹת, הַאֲרִיךְ יָמִים, μακροημερεύειν, ζῆν, weil diese, gewöhnlich als religiöse Begriffe gebraucht, von dem Bundesgesetz des Lebens bestimmt sind, und die Schriften des A. T.'s auf das Ziel aller Religion, auf die Glückseligkeit hindrängen. Leben und Glück sind hier in der Sprache des theokratischen Staates Israel mit einander verschmolzen: die Gesammtheit lebt nicht mehr, wenn sie nicht gedeiht, blüht und herrscht und in ruhigem

1) Ex. 20, 12 „auf dass du lange lebest im Lande . . . .“. Deut. 4, 40. 11, 19. 16, 30. 3, 20.

2) Lev. 26, 3. Deut. 28, 1.

3) De biblica ζωῆς αἰωνίου notione 1828, S. 13.

Genuss sich ihres Besitzes erfreut. Das ist die „vita Palaestinensis“. Nur darf man nicht die ethische Grundlage vergessen.

Soweit aber der Einzelne jetzt schon berücksichtigt wird, ist es nur sein äusseres Handeln als eines Gliedes der Gesammtheit; der Staat ist der zuerst im Gesetz beachtete Gegenstand, das Innenleben des Einzelnen hat noch keine Bedeutung, bis die Prophetie und der Untergang des Gesammtlebens auf das Seelenleben des Einzelnen aufmerksam machen. Wie man vorher unbedenklich die für die Gesammtheit gesetzte Vergeltungsordnung auf das Geschick des Einzelnen übertrug, zeigt die Versicherung der Abigail (1. Sam. 25, 29), dass David's Seele auch in Gefahren „in das Bündel des Lebens eingebunden sei“, wenn nichts Böses an ihm gefunden werde.

Wir fassen das Gefundene zusammen. Der Begriff des Lebens wird im A. T. von vornherein besonders aus dem religiösen Gesichtspunkt betrachtet. Er wird dem Bund Jahwes mit Israel, d. h. einer wenn auch noch so sehr formalen sittlichen Ordnung unterworfen; von Jahwe kommt als Vergeltung Leben und Tod. Der Mosaismus kann zwar ein gutes Verhältniss zum Bundesgott nicht ohne den Gottessegen in irdischen Gütern denken, aber dadurch, dass er mit der Forderung einer sittlichen Weltordnung Ernst macht und damit die Scheu vor einer heiligen Gottesmacht erweckt, welche sich in jedem menschlichen Geschick gegenwärtig bezeugt, giebt er den Anstoss zu einer Entwicklung nach der Seite religiöser Innerlichkeit.

Gemäss der bisher geschilderten Anschauung von der engen Abhängigkeit Israels von Jahwe denkt sich der Mosaismus die Entstehung des einzelnen Lebens, überhaupt das gesammte Verhältniss von Geist und Stoff. Insbesondere von dem ethischen Charakter der Bundesreligion aus ist es zu verstehen, dass die hebräische Vorstellung von Gott und Welt von Anfang an nicht naturalistisch wie bei den Griechen angelegt ist; vielmehr gipfelt die hebräische Gottesvorstellung schon bei den ältesten Propheten in dem Gedanken eines über der Welt stehenden allmächtigen Wesens und zu-

gleich einer sittlichen, erhabenen und heiligen Persönlichkeit. Der Geist herrscht über den Stoff; er „stösst" ihn [1]). Man kennt nicht eine Entwicklung aus dem Chaos, sondern eine Schöpfung durch Einwirkung auf das Chaos.

Jahwe ist der ewig Lebendige, d. h. Wirkende [2]). Er macht sterben und leben [3]): Seine Boten erwecken die Todten wieder zum Leben. Das Princip des Lebens ist die רוּחַ Jahwes, welche als Wind oder Hauch vorgestellt wird [4]). Sie wird auch, weil Leben wirkend נִשְׁמַת חַיִּים oder רוּחַ חַיִּים genannt. Sie ist der allen Lebewesen gemeinsame Odem [5]). In dem Menschen ruft sie das individuelle Leben, die נֶפֶשׁ, d. h. die geistige Persönlichkeit, das „Ich" des Menschen hervor [6]). רוּחַ und נֶפֶשׁ, Geist und Seele, bilden mit der בָּשָׂר das dichotomische Wesen des Menschen; die Seele ist nur die Erscheinungsform einer Wirksamkeit des Geistes. Der Unterschied des Menschen von den andern Lebewesen ist wohl von der frühesten Reflexion darüber in dem Satze festgestellt, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und er bestimmt sich nach dem Wortlaut der Schrift als die Herrschaft über die Thierwelt [7]). Ein ähnlich freudiges Bewusstsein von der Würde des Menschen, der „wenig unter Gott gestellt" ist, athmet Ps. 8, 5. Mehr hat das A. T. nicht darüber nachgedacht; erst Sir. 17, 3—6 nahm das Theorem der Gottesebenbildlichkeit wieder auf. Neben dem Mangel an philosophirender Neigung scheint der durch die wirkliche Lage Israels nie befriedigte ethische Idealismus der religiösen Schriftsteller die Vereinzelung dieser Idee veranlasst zu haben. Die Seele aber des Menschen wird im Tode ausgehaucht und dabei kehrt die רוּחַ zu Gott zurück [8]).

---

1) Judic. 13, 25 bedeutet פָּעַם die zur That treibende Einwirkung des Geistes auf den Menschen.

2) Deut. 32, 40. 2. Sam. 4, 9: חַי יְהוָה.

3) 1. Sam. 2, 6 — 2. Reg. 8, 5.

4) Ez. 37, 9 πνεῦμα ζωῆς (LXX).

5) Gen. 7, 22.

6) z. B. Ps. 34, 13.

7) Gen. 1, 26 f.

8) Gen. 7, 2. Coh. 12, 7.

Eine Ergänzung der religiösen Anschauung vom Wesen des Menschen bietet das hebräische Volksbewusstsein. Das religiöse Interesse am Menschen hört mit dem Tode auf; der Mensch kommt nur als Glied des zu irdischer Herrlichkeit bestimmten Volkes Israel in Betracht. Der Sterbende scheidet aus der religiösen Sphäre aus. Darum hat der Mosaismus keine Lehre vom Zustand nach dem Tode, aber der denkende Verstand fand auch darüber Fragen. So steht neben dem religiösen Bewusstsein vom Wesen des Menschen ein hebräisches Volksbewusstsein, welches den Todten begleitet, ohne jenem entgegenzutreten. Doch diese letztere Einschränkung ist gerade das Widersinnige, wenn man nicht den mosaischen Begriff des Lebens berücksichtigt: in der רוּחַ Jahwes wird Leben gegeben, in ihr wird Leben genommen, und dieses Leben ist nur ein irdisches.

Stirbt der Leib, so stirbt auch die Seele und geht in die Scheol hinab, aber ihrer geistigen Natur zufolge kann der Verstand nicht ihre Existenz beendet denken; aber dieses Dasein ist nur ein empfindungsloses, unthätiges und trauriges. H. Schultz[1]) bezeichnet zugleich den Gesichtspunkt, von dem aus die Scheol geschätzt wird[2]). „Das Dasein dauert fort, das Leben aber ist verschwunden". Der Todte steigt in die Scheol, einen Ort unter der Erdfläche, hinab[3]). Er kommt dort zu seinem Volk, zu seinen Vätern, welche sich ähnlich der griechischen Vorstellung in der Scheol sammeln[4]).

Auch die Todtenbeschwörungen[5]) weisen darauf hin, dass man eine Fortdauer der Persönlichkeit dachte, und hier wird das Bild von der Daseinsweise der abgeschiedenen Rephaim etwas bestimmter. Denn wenn man es für möglich hält, Todte zurückzurufen, und ihnen eine Kenntniss der Zukunft zutraut, so ist die Möglichkeit gegeben, dass das Volks-

1) Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. I, S. 397.

2) Ps. 6, 6. 9, 14. 16, 10. 30, 10 u. a. m.

3) Num. 16, 30. Koh. 3, 18.

4) Gen. 5, 15. 25, 8. Deut. 32, 50. Jes. 14. Von der Scheol versteht diese Stellen schon Ammon, über das Todtenreich der Hebräer, in Paulus' Memorabil. IV, S. 193.

5) 1. Sam. 28, 7 ff. Gesetze wider sie Lev. 19, 31. 20, 6.

bewusstsein die schon logisch in jener Anschauung gesetzten Geisteskräfte thatsächlich, d. h. mit Bewusstsein, den Schatten später einmal zuschreibe. Diese Sachlage ist später, wie wir sehen werden, ein nicht unwesentlicher Hebel für die Erhebung des Begriffes Leben ins Jenseitige hinüber geworden. Mögen hier die psychologischen Ansätze der Idee einer unsterblichen Seele noch so gering sein, sie sind wenigstens vorhanden.

Cap. II.

Der Begriff des Lebens entwickelt sich auf dem Gebiet der subjectiven Frömmigkeit zu dem Begriff der Gottesgemeinschaft, ohne das Jenseits zu finden.

Die Fortbildung unseres Begriffes auf dem Gebiet der subjectiven Frömmigkeit behandle ich vor der Entwicklung innerhalb des messianischen Ideenkreis, weil dieser die Momente enthält, welche zum N. T. hinüberführen und im Verlaufe die Vertiefung, welche die Religion Israels durch die subjective Frömmigkeit erfährt, in sich aufnimmt.

Da der Fromme seinen Gott gar nicht ohne die Realität der irdischen Vergeltungsordnung denken kann[1]), so drängt sich ihm im Leiden die Frage nach der begangenen Sünde auf[2]), und wenn dann das gute Gewissen ihn frei spricht, so kommen die Klagen über das Säumen der göttlichen Vergeltung[3]). Dass in dem Schicksal des Einzelnen der gerecht richtende Gott sich oft nicht zu erkennen giebt, dass den Forderungen der Vergeltungsordnung das wirkliche Leben vielfach nicht entspricht, dieses Räthsel des individuellen Lebens beschäftigt viele Psalmen, das Buch Hiob und Kohelet. Eine ganze Reihe von Psalmen kennt nur die Lebenswahrheit der alten Vergeltungslehre[4]): dem Gerechten wird Rettung, dem Frevler Gericht zu Theil werden. Eine andere Reihe dagegen überwindet den Widerspruch der Erfahrung nur

---

1) Ps. 10, 4 f. 14, 1 f.
2) Thren. 3, 39.
3) Ps. 17. 18, 21 f. Hi. 31.
4) Ps. 3. 4. 5. 7. 9. 59. 69. 109.

durch den Glauben, dass sich trotzdem die irdische Vergeltung einstellen werde. Dass ich zu diesen Psalmen auch 16 und 17, sogar 49 und 73 rechne[1]), habe ich anderen Auslegungen gegenüber zu rechtfertigen.

In Ps. 16, 10 vermag ich nicht den Gedanken der ewigen Erlösung[2]), der hier eine höhere Vergeltungsordnung ankündigte, zu finden, weil V. 10 („denn du wirst meine Seele nicht der Scheol überlassen, noch zugeben, dass dein Geliebter die Grube sehe“) nur negativ die Hoffnung der Errettung des Leibes (V. 9: „mein Fleisch wird in Sicherheit wohnen“) begründet, und weil der Gedanke des ewigen Lebens in solcher Form, wie sie בְּשָׂרִי und שַׁחַת darstellen, nirgends, auch nicht in der nachkanonischen Literatur auftritt: שַׁחַת ist stets der Ort des gestorbenen Leibes, und vor diesem sind nur Henoch und Elias bewahrt worden und das auch nur durch den Mythos.

Ebensowenig scheint mir Ps. 17, 15 den Gedanken des Jenseits zu erfassen. Ich sehe hier nicht das Erwachen vom Todesschlaf (De Wette, Delitzsch), da vom Tode nicht die Rede ist, und der dringende Flehruf, dass Gott sich zur Hilfe des Betenden gegen seine Feinde aufmachen möge (V. 13), nicht zurückgenommen wird. Darum übersetze ich nach Kleinert (Vorlesung): „Ich werde um meiner Gerechtigkeit willen dein Antlitz schauen, ich werde mich beim Erwachen an deiner gnädigen Gegenwart sättigen“. חָזָה פָנִים (hier auch שְׂבַע תְּמוּנָה als Glied des Parallelismus) bedeutet danach wie Ps. 11, 7 und wie רָאָה פָנִים (Gen. 33, 10. Hi. 33, 26) die helfende, rettende Gegenwart Gottes in Leibes Noth (opp. הִסְתִּיר).

Die Erlösung „aus der Hand der Scheol“ in Ps. 49, 16 nur für eine zeitlich beschränkte, eine augenblickliche Errettung aus Gefahren zu halten, dazu führt mich erstens der Ausspruch, dass die Weisen wie die Thoren sterben (V. 11). Und לָקַח bezeichnet hier nicht das Hinweggenommen-wer-

1) Ps. 68, 21 gehört zur ersten Reihe; die irdische Vergeltungsordnung wird nicht einen Augenblick angezweifelt.

2) Oehler, Theologie des A. T., 2. Aufl., S. 871.

den in die Nähe Gottes[1]); dem steht V. 20 „das Kommen zu dem Geschlecht der Väter“ entgegen, welches der Sänger nicht auf Fromme und Gottlose ausgedehnt hätte, wenn er die Frommen zu Gott kommen liesse; auch hätte er vor allem das Geschlecht der ideal frommen Väter bei Gott denken müssen, wie es in der That spätere Apokalyptiker, wie das Buch Henoch und die hellenistischen Schriften Sap. Sal. und IV. Macc. gethan haben. Einen weiteren Grund für die hier noch irdisch gedachte göttliche Vergeltung bietet die Behandlung des Themas, sich nicht vor mächtigeren Feinden zu fürchten (V. 6); das Glück dieser Feinde sei kein Glück, da sie es nicht für immer behalten könnten, sondern, sobald Gott es wolle, ohne Rettung und ohne ihren Reichthum in die Scheol zu den Vätern hinabsteigen müssten. Warum trübt der Verfasser nicht den Glanz des irdischen Glückes der Feinde, indem er ihm die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens entgegenstellte? Ich kann nur antworten, er hoffte für sich gar nicht auf das Geschick des Henoch und Elia.

Was endlich Ps. 73, 26 („ist geschwunden mein Fleisch und mein Herz, so ist doch Gott in Ewigkeit meines Herzens Hort und mein Theil“) betrifft, so verstehe ich das „in Ewigkeit“ nur von der ununterbrochenen Dauer während der Lebenszeit[2]): so lange der sieche Leib noch zu leben vermag, d. h. bis in den Tod wird der Sänger an der Herzensgemeinschaft mit Gott festhalten. Der Ausdruck der vollendeten Handlung כָּלָה ist nur ein emphatischer für die Treue bis zum letzten Athemzug, da der doppelte Gebrauch des לְבָבִי in ... כָּלָה לְ und ... צוּר לְ nur an eine Zeit denken lässt, wo dieses Herz noch nicht so geschwunden ist, dass das Leben aus ihm weicht. Den verzweifelten Versuch, לְבָבִי dicht nebeneinander im Parallelismus doppelt zu deuten, scheint mir V. 28 („auf dass ich deine Werke preise“) und V. 19, 20 unnöthig zu machen, wo der Sänger im Heiligthum den Rath

1) Oehler a. a. O. 372 im Sinne von Gen. 5, 24. 2. Reg. 2, 9.

2) עֹלָם und נֶצַח bezeichneten zuerst die ununterbrochene Dauer; wenn je den regressus ad infinitum, so doch erst bei den transcendenten Apokalyptikern, s. Cremer, Wörterbuch, αἰών.

erhält, auf das plötzliche Ende der Feinde zu merken. Danach ist auch hier V. 24 לָקַח nicht im Sinne der Henochstelle, sondern von dem Act der irdischen Restitution als „angenommen werden“ zu verstehn.

Die Psalmen sprechen also nicht die Zuversicht aus, dass die Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus fortdaure, aber dem Mosaismus gemäss halten sie doch an der Forderung des Glaubens fest, dass das Leben des Gerechten in Wohlergehen auslaufen müsse. Da die Erfahrung diese Forderung nicht befriedigt und keine Hoffnung ins Jenseits hinübergeht, so hören wir neben den starken Glaubensworten der oben besprochenen Psalmen auch die schärfsten Klagen über das Geschick des Frommen (Ps. 88).

Im Buche Hiob fällt ein Gerechter in schwere Anfechtung, in der sein Gottvertrauen verzehrt zu werden droht, aber am Ende wird der kämpfende Glaube gekrönt: die Vergeltungsordnung des Mosaismus wird durch die das Unglück reichlich vergütende Herstellung des Helden ausdrücklich bestätigt. Daraus folgt, in C. 19, 25—27 ist nicht eine Auferstehung von den Todten oder auch nur irgend eine jenseitige Vergeltung an der Person Hiobs, etwa in Form einer seligen Gemeinschaft mit Gott, sondern eine irdische Vergeltung gemeint. Auch kann ich diese nicht als Ehrenrettung nach dem Tode Hiobs [1]), sondern nur als die Wiederherstellung der irdischen Glücksgüter, zu denen auch der gute Ruf gehört, verstehen. Nur diese Annahme scheint mir dem Ausgang des Buches und damit der ganzen Schrift als einer zweckvollen Einheit zu entsprechen; und die Sprache, welche in V. 25. 26 über den Tod hinauszugehen scheint, würde so nur emphatisch, wie Ps. 73, 26 (כָּלָה שְׁאֵרִי וּלְבָבִי), das in Leiden und Tod ausdauernde Vertrauen auf Gottes endliche Hilfe aussprechen. Von alle dem abgesehen, sagen Stellen wie 7, 7 f. 3, 11 f. 10, 18 f. 17, 11 f. deutlich, dass Hiob nichts an dem traurigen Bild der Scheol zu Gunsten einer jenseitigen Gottesgemeinschaft oder einer Auferstehung der

---

1) H. Schultz a. a. O. II, 169. H. A. Hahn, de spe immortalitatis sub Vet. Test. gradatim exculta 1845, p. 33. Dillmann z. d. Stelle.

Todten geändert hat: der Mensch lebt nicht wieder auf wie der Baum (14, 7 f.). Gleichwol haben wir bei Hiob einen positiven Gewinn. Der Begriff der Gottesgemeinschaft vertieft sich zur Innerlichkeit; indem verschiedene Zwecke Gottes in dem Leiden der Menschen aufgezeigt werden, wird die Meinung, als weise jedes Leiden auf entsprechende Sünde zurück, überwunden, und ebenso auch die Pflicht eingeschärft, über dunkle Führungen Gottes nicht voreilig abzuurtheilen, sondern in Demuth das Ende derselben zu erwarten. Das Gesetz der Aequivalenz wird in seiner irdischen Geltungssphäre durch den Zweckgedanken der Erziehungsleiden erschüttert; es hält sich noch aus anderen Gründen, auf die wir unten zu sprechen kommen.

Während Hiob die mosaische Vergeltungslehre immer noch als lebensvolle, religiös bewegende Macht erweist, quält sich Kohelet, ihre Realität für den Glauben festzuhalten. Er verzichtet, die göttliche Weltordnung zu begreifen: „der Mensch findet das Werk nicht, das Gott von Anfang bis zu Ende thut“ (3, 11), besonders nicht in Bezug auf die Frage nach der göttlichen Vergeltung. „Ein Loos trifft alle . . . Wie stirbt doch der Weise neben dem Thoren?“ (2, 14). Aber das alles darf die Forderung des Glaubens nicht aufheben, „ob der Sünder auch hundert Mal das Böse thut und lange lebt . . . so wird er doch nicht lange leben“ (8, 12). Der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Thier (3, 18); alles kehrt zum Staube zurück; alle Lebewesen haben denselben einen Geist, und um einen Einwurf hiergegen zurückzuweisen, fährt V. 21 fort: „Wer weiss, ob der Geist der Menschen aufwärts steigt, und ob der Thiere Geist nach unten zur Erde hinabgeht?“ Kohelet wehrt sich hier gegen eine Anschauung, in welcher die bisherige Einheit der Lebewesen zerbrochen ist und die Ruach des Menschen im Gegensatz der alten mosaischen Naturanschauung höher als die Ruach der übrigen Lebewesen gewerthet wird, indem diese Ruach der Materie immanent sein, jene allein unmittelbar von Gott kommen und zu ihm zurückkehren soll. Welche philosophische Richtung hier angegriffen ist, ob griechische oder asiatische Ideen — wegen ihres Dualismus sind sie dem Mosais-

mus disparat —, ob der Verfasser überhaupt die Gegner richtig versteht, lässt sich bei der heutigen Kenntniss der nachexilischen Kulturentwicklung in Asien noch nicht bestimmen. Es ist möglich, dass die in die jüdische Aristokratie eingedrungene Denkrichtung der griechischen Kultur der Gegner ist; soviel wissen wir, dieser apologetische Versuch hat die Fortbildung unseres Begriffes auf psychologischem Gebiet zu der Idee der fortdauernden Seele nicht gehemmt, wie wir bei den wenig späteren Apokalyptikern sehen werden.

Der resignirenden Religiosität des Kohelet entspricht die Bevorzugung des Menschen nicht: alle Geschöpfe haben einen Geist und beim Tode kehrt dieser zu Gott, der ihn gab, zurück (12, 5 f.), während der Verstorbene, wie nach dem alten Volksbewusstsein, zur Scheol hinabsteigt (9, 5 f.). Bei einer solchen Naturanschauung und bei dem oben erwähnten ausdrücklichen Festhalten an der irdischen Vergeltungsordnung, ist es mir nicht möglich, die Aussprüche von dem Gericht, in das Gott alles Thun der Menschen bringen wird, in transcendent-eschatologischem Sinne eines ewigen Gerichtes[1]) zu deuten. Wenn nun der Jüngling einerseits mit dem Hinweis auf dieses Gericht, andererseits mit Rücksicht auf das gebrechliche Alter oder einen frühen Tod gemahnt wird, nur im Gedenken an Gott die Freude des Lebens zu geniessen, sollte da nicht im bitteren Alter und im frühen Tod das Gericht vorgestellt sein? Man sieht, die Geltungssphäre der mosaischen Vergeltungsordnung ist die irdische geblieben, aber die ethische Wirkungskraft ist durch die enge Eingrenzung auf Tod und Alter zerstört.

Der Grundgedanke der praktischen Frömmigkeit des Kohelet ist daher auch ein anderer: nicht mehr treue Erfüllung der Bundespflichten, der Gebote Jahwes, sondern die stoische goldene Mittelstrasse! Sie bestimmt sich näher als ernste Gemüthsstimmung, welche den Leichtsinn der Trinker und die Ungerechtigkeit der Richter flieht, und ist zugleich geduldige Unterwerfung unter die Fügungen Gottes[2]). Die

---

1) Koh. 11, 9. 3, 17. Siehe H. Ewald z. d. Stellen und Oehler a. a. O. S. 884.

2) Koh. 7, 1—21.

Frömmigkeit ist in der Weise von dem einen Momente der Religion, der schlechthinnigen Abhängigkeit, bestimmt, dass das Buch Kohelet die Resignation der Frömmigkeit genannt werden konnte [1]). Auch die Freude am Leben, zu der es immer wieder einladet, stellt es unter die Gottesfurcht: wir sollen die Freude hinnehmen, weil auch sie eine Gabe des zu fürchtenden Gottes ist (5, 18); doch μηδὲν ἄγαν heisst das oberste Gesetz.

Fassen wir nun die Momente zusammen, durch welche die subjective Frömmigkeit den Begriff des Lebens fortgebildet und vertieft hat, so ist zwar die irdische Sphäre der Vergeltungsordnung nicht verlassen, aber einzelne Psalmen wie 16, 17, 49, 73 fordern, die sittliche Würde der Person nicht nach dem zeitweiligen äusseren Ergehen zu beurtheilen; Hiob setzt ein Positives dafür und nimmt das Erziehungsleiden als Erklärung für das Unglück des Gerechten; Kohelet beschränkt die Realität der Vergeltungsordnung auf die lange oder kurze Dauer des Lebens und auf das mehr oder weniger gebrechliche Alter. Durch diese Modificirungen des Gesetzes des Lebens wird der Begriff des Lebens selbst ein anderer: das ethische Moment drängt hervor; das äussere Wohlergehen ist nicht mehr die Hauptsache; wenn es auch stets als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens gefordert wird, so macht doch das Bewusstsein, nicht wider Gott zu stehen, das Glück des Frommen aus. Deshalb preist man ihn glücklich [2]). Die Befriedigung, welche dieser innere Genuss der Gottesgemeinschaft auch da bietet, wo der äussere Zustand ihr nicht entspricht, drückt Ps. 73 am stärksten aus: „Wenn mir gleich Leib und Seele . . .“. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass der Inhalt des Lebensbegriffes auch durch die jedesmalige ethische Erkenntniss bestimmt wird, und dass sich darum die Gottesgemeinschaft hier und etwa die christliche der Synoptiker durch ihre Tiefe unterscheiden. Den Glauben an eine ewige Fortdauer der Gemeinschaft mit Gott hat diese subjective Gedankenreihe nicht gefunden; die

---

1) P. Kleinert, der Prediger Salomo S. 35. Programm.

2) Ps. 32, 1. 84, 5. Hi. 5, 17.

mosaische Anschauung, dass nur in dem beseelten Leib die Person des Menschen vollständig sei, oder überhaupt die irdisch begrenzte Sphäre des Mosaismus hinderte den Schritt ins Transcendente, und wie der Verlauf der Entwicklung unseres Begriffes zeigen wird, musste erst die mosaische Psychologie in etwas überwunden werden, ehe man die Gottesgemeinschaft auch im Jenseits fortdauernd denken konnte.

Cap. III.

Der Begriff des Lebens wird in der messianischen Gedankenreihe der Propheten durch die Idee des Wiederauflebens Israels als einer Gesammtheit erweitert.

Das Bundesgesetz von Tod und Leben, das wir in Cap. I. für die Gesammtheit Israels giltig fanden, gehört auch der theokratisch-pragmatischen Geschichtsauffassung der Propheten an; allerdings mit einer Einschränkung, denn schon in der ältesten prophetischen Literatur tritt als beherrschender Gesichtspunkt über das Gesetz der Aequivalenz der Gedanke der Barmherzigkeit Gottes, welche Israel für den Abfall von dem allein lebendigen Gott zu den todten Götzen mit Strafe heimsucht, jedoch nur in der Absicht, das Volk zu der Erkenntniss und Furcht des wahren Gottes zu erziehen und dann einen neuen ewigen Bund mit ihm zu schliessen[1]). Schon Joel, Amos, Hosea, Sacharia 9—11, Jesaia und Micha hoffen auf die Verwirklichung eines idealen Gottesreiches. Das ethische Moment drängt sich in diesem Ideal schon mit solcher Kräftigkeit hervor, dass Jo. und Jes. den kühnen Gedanken fassen, der Gott, dessen Angesicht zu schauen gegenwärtig noch tödten soll (Jes. 6), werde zu sittlicher Vollendung seinen Geist über alles Fleisch ausgiessen und selbst inmitten seines Volkes wohnen. Hiermit ist eine scharfe Scheidung zwischen dem niederen und dem höheren Religionsprincip, zwischen jeder Naturreligion und der Geistes-

1) Hos. 2, 8 f.

religion Israels geschehen; das stete Dringen auf die Umkehr der Gesinnung beweist es [1]).

In der chaldäischen Periode bringt Jeremia einen neuen, dem Jes. noch fremden und unmöglichen Gedanken, den der Zerstörung der Gottesstadt und des Falles der Theokratie; er begreift ihn aus der Nothwendigkeit schwerer Züchtigung und vermag diesen Schluss nur deshalb zu ziehen, weil bei ihm wie bei den anderen Zeitgenossen das Verhältniss des Einzelnen zu Gott Gegenstand eingehender Betrachtung geworden ist: eine ins Gemüth dringende Vertiefung der religiösen Denkweise, welche später auf alexandrinischem und christlichem Gebiet den Particularismus der jüdischen Nationalhoffnungen verzehrte. Wie nahe steht jenem Ende schon der exilische Jesaia in seinen fast johanneischen Lichtworten über das Israel, welches als der gerechte Knecht Jahwes durch demüthigen Wandel und sanfte Lehre die Völker der Erde zu dem Herrn der Welt bekehrt!

Das Wiederaufleben der vernichteten Theokratie betont in Anlehnung an Hos. 6, 1 f. 13, 14 der Priesterprophet Ezechiel. Er giebt Cap. 37 ein für den späteren Auferstehungsgedanken wichtiges Bild. Jahwe zeigt ihm ein Feld voller Todtengebeine, lässt Adern und Fleisch um die Gebeine wachsen und belebt sie durch den Hauch des Windes. Dass hier nur das wunderbare Wiedererstehen des „ganzen Hauses Israel“ symbolisch dargestellt ist, zeigt der Verfasser, wenn er die in der Verbannung verzweifelnde Gemeinde gleich darauf mit Theilen desselben Bildes sagen lässt: „Unsre Gebeine sind verdorrt und unsere Hoffnung ist geschwunden, und es ist ganz aus mit uns“ (V. 14). Und während er in einem anderen Bilde aus demselben Bereich des Todes weissagt, Jahwe werde die Gräber aufthun und das Volk aus ihnen in die Heimath zurückführen, meldet er V. 21 ohne Bild die Absicht Gottes, das Volk in sein Land zurückzuholen.

Anders scheint der Auferstehungsgedanke in dem nachexilischen Stück Jes. 24—27 gewendet zu sein. In C. 26

---

1) Hos. 6, 6. „Ich habe Wohlgefallen an der Liebe und nicht am Opfer und an der Erkenntniss Gottes mehr als am Brandopfer“.

wird zwischen dem gerechten Volk, welches die Treue bewahrt, und den Gottlosen, welche die Gerechtigkeit nicht lernen, geschieden. Diese werden von der Zornesgluth Jahwes verzehrt. Sie sind Schatten geworden und stehen nicht wieder auf, denn der Herr hat sie gänzlich zu Schanden gemacht (V. 14). Schon diese Begründung, die die gänzliche Vernichtung durch Jahwe betont, lässt mich vermuthen, der vielleicht realen Bedeutung der Worte vom Tode für den einzelnen Herrscher, sei auch die symbolische der steten Ohnmacht der babylonischen Herrschaft zugesellt. Doch die Gerechten, welche die Schmerzen einer Gebärenden ertragen und durchaus nicht die Grösse Israels geboren haben, behalten gleichwol den Anspruch auf die Erfüllung der Verheissungen, und in dieser Zuversicht ringt sich aus dem Munde des Propheten der Gebetsruf zu seinem Gott hervor: „Deine Todten müssen leben, und meine Leichname müssen sich wieder erheben. Erwachet und jubelt, die ihr im Staube liegt, denn ein Thau der Kräuter ist dein Thau, und das Reich der Todten wird gebären“ (V. 19)[1]). Es kommt nun wenig für unseren Zweck darauf an, ob man נָפַל und חִפִּיל im Sinne des Gebärens versteht oder nicht; sicher ist, dass Israel unter dem Bilde einer Gebärenden angeschaut wird, welche eine Fehlgeburt oder eine Physometra[2]) gehabt hat; der Prophet folgert selbst, Hilfe ist dem Lande nicht geworden; die Anstrengungen Israels, wieder selbständig und mächtig zu werden, d. h. das ideale Reich aufzurichten, sind vergeblich gewesen. Bei dieser Lage der Dinge wendet sich die bittende Sehnsucht in dem schon von den Feinden gebrauchten Bilde zu Gott: die Todten sollen auferstehen, die Scheol soll ihre Schatten zurückgeben; wie ein Thau wird Jahwe Israel neue Lebenskraft und neue Blüthe schaffen. Da gleich im nächsten Verse das Volk getröstet wird, dass es warte, bis der Zorn des Herrn vorüber sei und Israel wieder blühen und grünen werde (27, 6), so verstehe ich das Auferstehn der Todten unter dem belebenden Thau des Herrn

---

1) Dieselbe Anschauung Henoch 51, 1.

2) Dies: Rosenmüller, jenes: Maurer z. d. Stelle.

mit den umgebenden Bildern als Bild und setze es gleich der symbolischen Bedeutung, welche der Thau Hos. 14, 6 hat [1]) („Ich will Israel wie ein Thau sein, dass er wie eine Rose blühen soll"); ich thue es um so eher, als auch Hos. für dieselbe Idee das Bild der Todtenerweckung gebraucht („er wird uns nach 2 Tagen beleben, und am dritten wird er uns erwecken, dass wir vor ihm leben" 6, 2).

Die Wiederherstellung Israels bringt die Erlösung von der Sünde und vermöge des ursächlichen Zusammenhanges, welchen der Mosaismus zwischen Sünde und Uebel sieht, zugleich die Aufhebung des Uebels, aller Störungen des Lebens. Der Krieg hört auf, die Schwerter werden zu Sicheln umgeschmiedet; der Friede dringt auch in die Natur, die wilden Thiere werden zahm. In dem neuen Jerusalem wird man nicht mehr die „Stimme des Weinens" hören. Der Mensch lebt das ihm bestimmte Leben voll aus [2]); die Macht, jäh oder früh den Menschen zu ergreifen, ist dem Tode genommen: ein deutlicher Beweis mehr dafür, dass der Mosaismus von dem Gesetz an bis Kohelet den natürlichen Tod, wie ihn Stammväter nach langem satten Leben sterben [3]), gar nicht als das über den Menschen verhängte Strafübel ansieht.

Und alle diese Ideale und Hoffnungen nur deshalb, weil der lebendige Jahwe, auch wenn die Himmel alt werden wie ein Gewand und wechseln wie ein Kleid, derselbe bleibt und darum auch der auserwählte Same seiner Knechte diese Wandlung überdauern wird [4])! Dieser Glaube und die ihm widersprechende Schwäche des zweiten jüdischen Staatslebens scheinen die stärksten Triebkräfte des transcendenten Idealismus der Apokalyptiker gewesen zu sein.

---

1) Aehnlich Sir. 46, 14. 49, 12.

2) Jes. 25, 8 bestimme ich nach seiner nächsten Parallele 65, 20 f.

3) S. die Darstellungen vom Tode der Stammväter; allerdings steht Gen. 3 dann im A. T. vereinzelt da; eine Erscheinung, welche bei dem mythischen Stoff nicht unverständlich ist.

4) Jes. 40, 28. Ps. 102, 27 f.

Cap. IV.

Der transcendente Begriff des Lebens im Zwischenzustande nach dem Tode und die Vollendung desselben bei der Auferstehung der Einzelnen.

Zwei Jahrhunderte hindurch können wir bis jetzt die Entwicklung des Auferstehungsgedankens nicht verfolgen, und um 170 v. Chr. erscheint er schon zum Glauben an die individuelle Auferstehung umgebildet. Dan. 12, 1 f. weissagt von einer Zeit der Bedrängniss, wie eine solche nie gewesen, seit Völker bestehen; „zu dieser Zeit wird jeder gerettet werden, der in dem Buch (des Lebens) aufgezeichnet gefunden wird; und viele von den in der Erde Schlafenden werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schande und zu ewigem Abscheu, und die Weisen werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste, und welche viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne für immer und ewig“. Das herrliche Loos der Weisen wird besonders denen zugesprochen, welche ihre Treue gegen Gott durch den Bekennertod bewährt haben [1]). Neu und gegen die Denkweise der Propheten, welche nur für das gerechte Israel ein Wiedererstehen erhoffen, ist die Auferstehung der Bösen. Die Idee des Endgerichts ist ins Transcendente gerückt, aber das Neue, sie ist individuell geworden: auch der verstorbene Böse soll seinen Lohn empfangen, wie schon im nachexilischen Stück Jes. 66 die von Jahwe Gerichteten, deren Wurm nicht stirbt. Der Auferstehungsgedanke ist mit der Vergeltungsidee verknüpft. Warum geschah aber diese Verknüpfung? Warum haben die Leichname der Abtrünnigen ewige Schmerzen? Schon das jähe, schreckliche Ende von der rächenden Hand Jahwes hätte der mosaischen Vergeltungsordnung genügt. Ich kann nur annehmen, schon Jes. 66 und Dan. stehen unter dem Einfluss einer fremden Naturanschauung, welche die bewusste Fortdauer der Seele nach dem Tode dachte; Dan. hat sie allerdings nur für die messianische Zeit angenommen; den Zwischenzustand bestimmte ihm der Auferstehungsgedanke noch als unbewusste Scheolsexistenz.

1) Vgl. Dan. 12, 3 mit 11, 33 f.

II. Macc. 7 sind die sieben Brüder, welche wegen ihrer Treue gegen das Gesetz der Väter von Antiochus Epiphanes gemartert werden, der festen Zuversicht, der König der Welt werde sie zu einem ewigen Leben erwecken (V. 9), ihnen die Gliedmassen (V. 11), den Lebensodem und das Leben (V. 23) wiedergeben; des Königs aber warte keine „ἀνάστασις εἰς ζωήν“. Dass dieser Auferstehung zum Leben eine zum Tode nicht gegenüber steht[1]), zeigen allerdings nicht deutlich die Auslassungen über die Auferstehung bei Erzählung[2]) des Geldopfers für die Entsühnung der gefallenen Juden, welche Schmucksachen von Götzen an sich trugen; zwar könnte man sich hier darauf stützen, dass nur von einem Gnadengeschenk, welches den entschlafenen Frommen zu Theil wird, die Rede ist und nicht von einer Strafe der Gottlosen, aber schon die ganz mosaische Anschauung, dass die Erschlagenen um ihres Götzendienstes willen in dem Tode die Strafe getroffen habe, und dass in dem qualvollen Tode des Antiochus die ihm verheissene Strafe vollzogen sei[3]), lässt vermuthen, der Verfasser habe nur eine Auferstehung der Frommen Israels erhofft. Höchstens bieten die Visionen, welche Judas von Onia und Jeremia hat, Anlass, die Scheolsvorstellung nach der Seite bewussten Seelenlebens entwickelt zu denken; doch darf der Historiker dies folgern, wenn das Volksbewusstsein aus den gleichartigen Todtenbeschwörungen nicht auf bewusstes Leben nach dem Tode schloss?

Henoch I.[4]) zeigt endlich die Lehre vom Fortleben nach dem Tode klar und deutlich. Die Frommen sind im Hades von den Gottlosen geschieden; jene schon jetzt selig, diese schon jetzt gequält; beider wartet ein Endgericht[5]). Warum tritt die Vergeltungsidee in dieser Form des bewussten Seelenlebens im Zwischenzustande auf? Wie ist es zu dem Ge-

---

1) So Gröbler, die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur v. Chr., Stud. und Krit. 1879, S. 681.

2) II. Macc. 12, 40—45.

3) Vgl. II. Macc. 7, 37 mit 9, 28.

4) Nach Gröbler a. a. O. S. 669 bedeutet Hen. I. C. 1—36. 72—105, Hen. II. C. 37—71.

5) Hen. 22, 1—4.

danken eines ersten vorläufigen Gerichtes gekommen? Man könnte sagen, die Keime zu dieser Anschauung lagen im jüdischen Volksbewusstsein, indem man sich auf die Todtenbeschwörungen beruft. Aber den Antrieb zu dieser Fortbildung suche ich nicht innerhalb Israels, sondern in dem Völkergewirr des Exils, da die erste lebhaftere Schilderung von dem Dasein in der Scheol das exilische Stück Jes. 13—14, 23 bringt.

Im Endgericht werden zuerst die Verfolger der Gerechten bestraft und vernichtet, dann die gestorbenen Sünder gerichtet und zu ewigen Qualen verdammt; die Gerechten stehen auf, um Bürger des messianischen Reiches zu werden[1]). Die Auferstehung ist hier noch ein Stück des höchsten Gutes, des messianischen Heiles, wie in II. Macc., während sich seiner bei Dan. schon die Vergeltungsidee ungehöriger, d. h. der ersten Anlage widerstrebender Weise bemächtigt hat. Doch gerade Hen. I. gegenüber wird man die Verallgemeinerung des Auferstehungsgedankens bei Dan. aus der Art des Mosaismus verstehen, der nur den Körper Schmerzen empfinden lässt, weil er die Person nur als belebten Körper kennt; Hen. I. denkt dagegen die Persönlichkeit im Hades bewusst fortlebend nnd lässt sie Seligkeit oder Unseligkeit schon vor dem Endgericht der messianischen Zeit empfinden.

Der Inhalt des ewigen Lebens bestimmt sich nach einer äusserlich sinnlichen Anschauung. Das Leben im Reich des Messias hat nicht seinen bleibenden Grund in der Gemeinschaft mit Gott, sondern es wird immer von Neuem genommen aus den Gerüchen und Früchten des Lebensbaumes, der auf der neuen fruchtbaren Erde in Zion wächst[2]). Auch ist das Leben nicht als ein im strengen Sinn ewiges angesehen, sondern als ein so langes, wie es die Stammväter gelebt haben[3]); durch zeitliche Grenzen beschränkt, ist es dem 500jährigen Leben der Söhne der gefallenen Engel gleich gesetzt und dauert den Gerechten, bis sie tausend Kinder

1) Hen 91, 10. 92, 3.
2) Hen. 10, 18. 25, 5.
3) Hen. 25, 4.

gezeugt haben[1]). Das ewige Leben ist ein schmerzloser Sinnenzustand, und dem entsprechend veranschaulicht sich die Strafe der Gottlosen durch Feuer, Fesseln und Finsterniss[2]), ohne dass der starke Abscheu vor dem Lebenswidrigen die Unvereinbarkeit der Begriffe Feuer und Finsterniss hat erkennen lassen; mir scheint, die Idee des Schmerzes im Begriff Feuer verhüllte den Widerspruch der Begriffe.

Eine weit geistigere Religiosität besitzt Hen. II. Die Energie der subjectiven Frömmigkeit, die wir oben in Cap. II kennen lernten, füllt hier die neuen transcendenten Formen des veränderten Weltbildes. Die Gottesgemeinschaft des Gerechten, der „Friede", wird auch durch den Tod nicht unterbrochen; er vergeht nicht von Ewigkeit zu Ewigkeit; keiner der Gerechten kommt um vor dem Herrn der Geister[3]). Diese Gottesgemeinschaft wird man aber nach den Erörterungen dieses und des zweiten Capitels nicht mehr als den innersten Grund des Glaubens[4]) an ein persönliches Fortleben nach dem Tode ansehen können; ich verstehe unter dem innersten Grund die Ursache dieser Fortbildung ins Transcendente, und diese besteht in dem Wechsel der psychologischen Anschauungen; oder ist das Fortleben des Gottlosen auch durch die Gottesgemeinschaft als seinen innersten Grund erklärt!

Alle werden auferstehen. Doch bei der Frage nach dem Auferstehungsleib kommen nur die Gerechten in Betracht, weil nur in dieser Beziehung Bestimmteres gesagt ist: dies ein Grund mehr, dass der Auferstehungsgedanke seiner messianischen Herkunft nach gar nicht auf die Enterbten hätte ausgedehnt werden können, wenn nicht andere Momente mitgewirkt hätten. Die Enterbten erhalten zwar bei Dan. einen Leib, oder vielmehr ihre Leiber stehen auf, damit sie überhaupt ihre Strafe empfinden können; und wenn die Späteren, wie Hen. II. und die christlichen Apokalyptiker, diesen Gedanken beibehalten, so hat ihn die Reflexion doch nicht be-

1) Hen. 10, 10 f. 10, 17.
2) Hen. 103.
3) Hen. 71, 15. 61, 5.
4) So Gröbler a. a. O. S. 688.

nutzt, weil schon die fortlebende Seele die ewige Strafe erdulden konnte. Gegenüber den grob sinnlichen Aussprüchen des II. Macc.-Buches werden hier Hen. II. feinere Andeutungen gemacht. Zwar bleibt der Zusammenhang des irdischen und künftigen Leibes, aber der ganzen geistigeren Anschauungsweise des Verfassers gemäss „leuchtet auf dem Angesicht der Heiligen und Gerechten das Licht des Herrn", und sie sind „geschmückt wie mit Feuerglanz"[1]).

Aehnlich ist der Begriff des zukünftigen Lebens ein höherer geworden. Wenn auch die künftige Lebensordnung keine andere als die gegenwärtige ist, so entsteht doch insofern eine neue Erde, als sie mit dem Himmel Gemeinschaft hat: die Gemeinde des Messias, deren Glieder zwar selig und heilig wie die Engel sind, aber noch nicht Engelwesen selbst, lebt mit Gott und den Himmlischen und allen Auserwählten zusammen, welche früher durch Zeit und Raum von einander getrennt waren[2]). Die Güter jenes Lebens sind die Tugenden: Gerechtigkeit, Weisheit und Barmherzigkeit.

Unvermischter haben die Ps. Sal. die prophetische Reichsidee bewahrt; sie kennen im Gegensatz zu Hen. II. und Dan. nur die Auferstehung der Frommen[3]). Die Frommen leben in Gott, ohne dass der Tod das Leben unterbricht; ihre Seligkeit ist vom Todestage an ein Leben mit Gott „und im Lichte des Herrn".[4]). Die Bösen sind vom Tode an in der ewigen Strafe; ihre Stätte ist der Hades[5]). Die fremde Idee der Vergeltung im Jenseits hat sich nicht mit der messianischen Idee von dem Heilsgut der Auferstehung vermischt.

Individualismus und transcendenter Idealismus sind die beiden Richtlinien, in welchen sich der Begriff des Lebens in der nachexilischen und vorchristlichen Zeit entwickelt hat. Alle exilischen Propheten wissen nur von einem Rest, der lebend das Heil ererben soll, und dieser ist bei ihnen eben die Gesammtheit der Israeliten, welche als Einzelne in der

---

1) Hen. 51, 1.
2) Hen. 38, 4. 39, 7. 61, 6.
3) Ps. Sal. 3, 16.
4) Ps. Sal. 14, 1 f. 3, 16.
5) Ps. Sal. 2, 35. 3, 14. 9, 9. 13, 10. 14, 6. 15, 13.

Verbannung die sittlichen Forderungen der „Gerechtigkeit“ (צְדָקָה), darunter vor Allem die ceremoniellen des Gesetzes erfüllt haben. Der Einzelne bleibt von jetzt an der Gegenstand der religiösen Reflexion, und auf dieser Linie liegen die Gedanken von dem individuellen Fortleben der Seele und der individuellen Auferstehung.

Die andere Richtlinie der nachexilischen Religiosität, der transcendente Idealismus der messianischen Hoffnungen, reisst eine Kluft zwischen dem schwächlichen zweiten jüdischen Staatsleben Israels und seiner künftigen Herrlichkeit, zwischen der gegenwärtigen und der künftigen Welt: die Maasse werden überirdisch und übermenschlich; Gott braucht nicht mehr Menschen zur Ausführung seines Willens; von dem Himmel herab werden seine Engelscharen die Völker besiegen. Ein Alles zerstörendes Gericht geht der neuen Ordnung der Dinge voraus. Doch ehe der Tag Jahwes kam, starb jener heilige Rest, und auch seine Nachkommen mussten sich von Jahrhundert zu Jahrhundert gedulden: da befriedigte den Wunsch der Frommen, doch selbst die Erfüllung der Verheissungen zu schauen, der entstehende Glaube an die Auferstehung der Einzelnen; das soll heissen, den Anlass zum Aufkeimen dieser Hoffnung gab die messianische Ideenreihe, und wenn ich noch das besondere Moment in dieser Reihe nennen soll, welches die treibende Kraft war, so gilt mir dafür der psychologische Grund der Reichsidee, der Trieb zur Glückseligkeit, und nicht die Vergeltungsidee[1]), welche stets nur als untergeordnetes Gesetz die Wirkung des aus Gnade Gewährten, z. B. des Bundes, der Sühnopfer, auf den sittlichen Gehorsam beschränkte und in II. Macc., Hen. I., Ps. Sal. nicht mit dem Auferstehungsgedanken verschmolzen ist. Die religiöse Reflexion mag an die Bilder von dem Wiederaufleben des todten Israel und an den Gedanken der Todtenerweckungen angeknüpft haben; denn die Geschichtsbücher des ersten Staatslebens boten die Anschauung, dass der lebendige Gott auch über Tod und Todtenreich Macht hat und diese Macht

1) Wie die Meinung Oehler's, Vet. Test. sententia de rebus post mortem futuris illustrata, 1846, S. 46.

bewährt, wenn er auf das Gebet seiner Propheten Todte ins Leben zurückruft[1]). Die tieferen Ursachen der Annahme einer individuellen Auferstehung vermag ich nur in der transcendenten Zeitrichtung zu sehen, welche alle Werthe, auch die Persönlichkeit ins Jenseits hinüberdauern liess. Denn die Fortdauer der Einzelseele nach dem Tode zu denken, war eine dem messianischen Ideenkreise wie dem ganzen Mosaismus fremde Verbindung der beiden Richtlinien, Individualismus und Idealismus. Im Exil nahm Israel diese Idee von Aussen auf und knüpft sie an die im eignen Bewusstsein liegenden Ansätze an.

Die Wichtigkeit dieses Fortschrittes für die Frömmigkeit zeigt erst Hen. I. und II. und die Ps. Sal. Die Idee der Gottesgemeinschaft der subjectiven Dichtung zieht aus der Verbindung mit dem Glauben an die unsterbliche Seele neue Lebenskraft: die Gemeinschaft des Frommen mit Gott ist unauflöslich und ewig geworden; auch der Tod vermag sie nicht zu unterbrechen. Die zugleich auftretende unselige Fortdauer der Seele des Gottlosen vervollständigt den Beweis, dass die Gottesgemeinschaft nicht aus eigener Kraft heraus den Schritt ins Jenseits gethan hat.

Dieses dem Mosaismus fremde Element verdrängt nicht die messianische Gedankenreihe, denn wahres Leben wird nur in der Vereinigung von Stoff und Geist, in irdischen Verhältnissen gedacht; jenes Element ordnet sich dieser messianischen Reihe ein, indem es als Zwischenzustand am Tage des Gerichts seine Grenze findet, wo entweder bloss die Frommen oder auch die Gottlosen auferstehen, die Frommen, um ein neues Leben auf der neuen Erde zu beginnen, die Gottlosen, um die volle Unseligkeit zu empfangen.

Cap. V.

Die hinter der transcendenten Entwicklung beim Mosaismus der Propheten zurückgebliebenen Schriften.

Dass nicht die gesammte jüdische Religiosität in Bezug auf den Begriff des Lebens den eben dargestellten Fortschritt

1) I. Sam. 2, 6. II. Reg. 8, 5.

gemacht hat, zeigen u. a. die Schriften Sirach, Baruch, Tobit, Judith und I. Macc., welche im Allgemeinen den alten, doch hier und da von volksthümlichen Anschauungen überwucherten Mosaismus der prophetischen Zeit vertreten.

Den Blick auf die Gesammtheit Israels richtend, welche unter den Feinden „alt geworden“ und „die Quelle der Weisheit“ verlassen hat, mahnt Bar. 3, 13 f., auf die „Gebote des Lebens“ zu hören und die „Wege des Herrn zu wandeln, damit Israel zurückgeführt werde[1]) und für immer in Frieden wohne. Die alte Vergeltungsidee beherrscht auch die Auffassung des Einzellebens: darum lebt der Held in Tob. und Jud. lange[2]). Lohn und Strafe verwirklicht sich im Diesseits; naiv folgt auf die gute That die Belohnung, auf die Reue der Sieg; wer der Weisheit gehorcht, wird sicher wohnen[3]). Sollte die Vergeltung verziehen, so erfüllt sie sich in dem leichten oder schweren Tode[4]). Unsterblichkeit kennt man nur als Fortleben in den Kindern oder im Rufe[5]). Der Verstorbene wird Staub; es giebt kein Wiederkommen aus dem Tode[6]). Die Seele geht in die Scheol, den ihr bestimmten αἰώνιος τόπος, und dort ist Friede[7]). Wenn auch hier und da unberücksichtigt gebliebene Ansätze zur Transcendenz wie die in Jes. 66, 24 vorkommen[8]), so stehen diese Schriften doch weiter abseits der geschichtlichen Entwicklung als Kohelet.

Cap. VI.

Der Begriff des Lebens wird durch den Alexandrinismus dualistisch gewendet.

Der Alexandrinismus der Sap. Sal. und des IV. Macc.-Buches stellt die Fortdauer des geistigen Lebens als zum

1) Auch Tob. 14.
2) Tob. 14, 11. 14 f. Jud. 16, 23 f.
3) Tob. 1, 13. Jud. 5, 17. Sir. 4, 16.
4) Sir. 1, 13. 11, 26.
5) Sir. 30, 4. 41, 12. I. Macc. 2, 51.
6) Sir. 17, 2. 14, 16. 17, 27. 38, 21.
7) Tob. 3, 6.
8) Jud. 16, 10. Sir. 7, 17.

Wesen des Einzelnen gehörend vor. Die Person ist in der präexistenten Seele gegeben; ist diese Seele gut, so geht sie in einen unbefleckten Körper ein[1]). Doch da auch ein unbefleckter Körper Sitz der Sünde ist, so ist auch er wie die anderen nur ein Gefängniss, und ein frühes Ende eine Wohlthat Gottes; Gott errettet auf diese Weise die Seele aus der Gemeinschaft mit den Ungerechten[2]). Die Seele des Bösen ist unsterblich wie die des Guten. Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit, zum Bilde seines eigenen Wesens geschaffen, aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, den für sich nur die Gottlosen „durch Wort und Werk“ herbeirufen[3]). Den physischen Tod in einer ganz unmosaischen Weise übersehend, denkt Sap. Sal. nur daran, ob die Seele in der *ἀθανασία* oder im *θάνατος* fortdauern werde: beide sind Zustände der bewusst fortlebenden Seele. Am Tage des Todes, welcher hier zum Gerichtstage geworden ist, haben die Gottlosen keine Hoffnung auf Leben; ihre Ungerechtigkeit hat ihnen den unseligen Todeszustand eingetragen: es bleibt ihnen ewige Finsterniss und der Schmerz, welchen die Erkenntniss ihrer Irrwege erregt[4]). „Die Seelen der Gerechten aber sind in der Hand Gottes . . ., den Augen der Thoren scheint es, sie seien gestorben . . ., aber sie sind in Frieden“, „in der Ruhe“. Unter der Zucht des Herrn während ihres Erdenlebens sind sie voller Hoffnung auf die *ἀθανασία*“ [5]). Weil ihre Gedanken bei dem Höchsten weilen, leben sie ewig; schon im Diesseits leben sie ewiges Leben, denn „Gerechtigkeit ist unsterblich“, und die Treue gegen die Gebote der Weisheit macht die „*ἀφθαρσία*“ fest, oder die Weisheit ist die „Wurzel der *ἀθανασία*“ [6]).

Wie die *ἀφθαρσία* in Sap. Sal. den Frommen Gott nahe sein lässt, so stellt auch IV. Macc. zwar anschaulicher und weniger geistig die Märtyrer Eleazar und die Mutter mit

1) Sap. 8, 9.
2) Sap. 9, 15. 4, 7. 10. 14, 17.
3) IV. Macc. 10, 15. Sap. 2, 24 f. 1, 16.
4) Sap. 1, 15. 4, 18. 17, 20.
5) Sap. 3, 1 f. 4, 7.
6) Sap. 1, 15. 6, 19. 15, 3.

ihren sieben Söhnen, vor den Thron Gottes, wo sie, gewürdigt die Herrlichkeit Gottes zu schauen, ein ewiges Leben führen[1]). Die für Gott sterben, die leben für Gott, und gerade ihr Glaube an eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott giebt den Frommen die Kraft, die Leidenschaften ihres Fleisches zu beherrschen[2]).

Schon die Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe als ihrem Kerker, den sie froh ist zu verlassen, tritt dem Mosaismus entgegen, dessen Religiosität auf eine irdische, wenn auch neue und vollkommnere, Ordnung der Dinge abzielt. Das irdische Dasein ist für den dualistischen Alexandrinismus nur der erziehende, läuternde Durchgang zu einem höheren Dasein in der Geisterwelt. Sie wünschen kein neues irdisches Dasein; der Gedanke an eine Auferstehung liegt ihnen fern; einen Zwischenzustand der Frommen im Hades und ein jüngstes Gericht kennen sie nicht. Mit diesen particularistisch-nationalen jüdischen Hoffnungen ist der ganze Reichsgedanke aufgegeben[3]). Und dadurch, dass der Begriff des Lebens ganz aus den irdischen Verhältnissen losgerissen, dass das wahre Leben ganz transcendent geworden ist, hat das Judenthum, bezwungen durch griechische Kultur, den letzten Schritt zum Universalismus gethan: das wahre Leben ist dem Menschen, nicht etwa nur dem Juden substantiell anerschaffen; Alle sollen leben.

Cap. VII.

Zusammenfassung und Abschluss der alttestamentlichen Entwicklung des Begriffes Leben.

Das mosaische Gesetz fasste den Begriff des Lebens als das irdische Wohlergehen der Gesammtheit Israels, die subjective Dichtung ihn als das irdische Wohlergehen des Einzelnen. Beide nahmen die göttliche Verwaltungsordnung zum Maass, welche von äusserer Gesetzesauffassung zu einer inner-

---

1) Vgl. Sap. 6, 20 mit IV. Macc. 17, 5. 18. 18, 3.

2) IV. Macc. 7, 19.

3) Sap. 3, 7 f. Der einzige messianische Gedanke zu asketisch-essenischer Ethik umgebogen.

lichen sich vertiefte und danach ihre Forderungen steigerte. An dem Widerspruch der Erfahrung gegen die Vergeltungsordnung stockte die subjective Frömmigkeit; sie löste ihn nicht. Der Gedanke der Gottesgemeinschaft bot dem Frommen einigen Ersatz für die verwehrte Einsicht, hatte aber nicht die Kraft, die Psychologie des Mosaismus umzubilden und die Gottesgemeinschaft als unzerstörbar zu denken.

Von dem theokratisch-politischen Gedanken der Gesammtheit, dem Bundesgedanken, aus ringen sich die Propheten zum Idealismus hinauf. Der ewig lebendige Jahwe kann keinen Bund schliessen, dessen Ziel die Untreue der Menschen zu vereiteln vermöchte; er kann Israel nur zum Gehorsam erziehen für ein künftiges Reich, dessen Ideal sich unter der harten Zucht mehr und mehr nach dem Princip der Heiligkeit umgestaltet. Auch das trübe zweite Staatsleben verlor die Hoffnuug auf ein Wiederaufleben Israels zu glänzender Weltherrschaft nicht.

Im zweiten Jahrhundert ist die Reichsidee transcendent geworden. Die Zeitbildung hat das Irdische und Endliche zum Unendlichen erweitert; alle Welt, auch Israel schätzt das Jenseits als eine reiche Welt voller Geister; man schreibt Apokalypsen; die irdischen Verhältnisse beschränken nicht mehr die Betrachtung. Himmel und Erde werden sich bewegen; und das Gottesreich kommt aus dem Himmel hernieder. An diesem Tage Jahwes wird die ganze Menschenwelt gerichtet. Die Frommen aller Zeiten werden auferstehen und die Erfüllung der ihnen gewordenen Verheissungen geniessend erfahren und unter dem sinnlich sich offenbarenden Jahwe in einem heiligen und blühenden Staate leben.

Der Auferstehungsgedanke ist aber nur durch eine zweite transcendente Reihe möglich geworden. Die Idee vom Fortleben der Persönlichkeit nach dem Tode ist auch vom jüdischen Volksbewusstsein aufgenommen und religiös verwerthet. Entsprechend der mosaischen Vergeltungsordnung bestimmt sich das Fortleben der Seele als ein unseliges des Gottlosen und ein seliges des Gerechten: jener lebt ein Leben der Schmerzen, diesem ist es jetzt möglich, die Gottesgemeinschaft, welche er im Leben hatte, im Tode weiterzuführen.

Doch das vorwiegende Moment der religiösen Betrachtung bleibt die Reichsidee, und darum vollenden sich jene beiden Zustände mit der Aufrichtung des Gottesreiches; denn der Zwischenzustand gilt der mosaischen Weltbetrachtung nicht als volles Leben, und wegen dieser Unfähigkeit, vom Sinnlichen abzusehen, wird das ewige Leben keineswegs immer nach dem Regressus ad infinitum unbegrenzt gedacht.

Auf alexandrinischem Boden erscheint gegen 100 v. Chr. die jüdische Frömmigkeit zu einer weltbürgerlichen verfeinert und verflüchtigt. Das Zukunftsreich der Stammesgenossen ist vergessen. Das irdische Dasein ist zur Prüfung und Scheidung der Guten und Bösen gesetzt; mit dem Tode geht der Gottlose zur ewigen Unseligkeit, der Gerechte zur vollen Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott, welche er schon mit ihrer Wurzel, der Weisheit, in sich trägt. Gottlose und Gerechte sind ihrem innersten Wesen nach ewig, präexistent, aber ihr Lebensinhalt ist ein verschiedener. Man hat die Religion der Väter mit Hilfe des Hellenismus dualistisch und zugleich universalistisch gewendet.

Zur Zeit Christi hat sich die vorangegangene Entwicklung unseres Begriffes in drei Parteien niedergeschlagen. Die religiös lebenskräftigste, die der Pharisäer, ist die Trägerin der messianischen Hoffnungen. Die Sadducäer vertreten anscheinend den alten Mosaismus des Gesetzes; und die Essener stehen in der transcendent-dualistischen Richtung des Alexandrinismus, d. h. sie theilen mit diesem, den ich nicht auf Aegypten beschränke, wie mit den gnostischen Erscheinungen in den ersten Christengemeinden[1]), die dualistische Weltanschauung des Hellenismus. Die Pharisäer vertraten den Gesetzeseifer des zweiten jüdischen Staatslebens, den ganzen Idealismus der Apokalyptiker, die Hoffnung Israels. Sie glaubten an einen Zwischenzustand der Seele, an eine Auferstehung von den Todten und an ein jüngstes Gericht[2]). Die Sadducäer dagegen leugneten die Auferstehung[3]); sie ver-

1) Kol. 2.

2) Act. 23, 8. Die Differenzen des Josephus finden ihr Urtheil in der Tendenz des Philhellenen.

3) Matth. 22, 23. Act. 4, 1.

traten hier wie in ihrer Stellung zum Gesetz den alten Standpunkt des Mosaismus. Dass sie so standen, hatte gewiss nicht seinen Grund in ihrer religiösen Lauheit[1]), welche man aus der Befriedigung folgern will, die ihnen die Fülle ihrer geistigen und materiellen Genüsse geboten habe. Darf ein Geschichtschreiber, der doch Psychologe sein soll, einer ganzen Classe der Gesellschaft religiöse Lauheit zuerkennen! Die Gründe liegen, wenn ich richtig sehe, tiefer; die ästhetische und gedankliche Uebermacht der griechischen Bildung nahm den jüdischen Adel gefangen. Sogar unter den Vätern der pharisäischen Kabbala finden wir einen Mann, der sich nicht scheute, einen griechischen Namen zu tragen: den Antigonus von Socho. Kein Wunder, wenn der jüdische Adel, der wegen seiner politischen Stellung stets mit dem Auslande im Verkehr blieb, ähnliche Anschauungen gewann wie die alexandrinischen Juden, d. h. griechische; doch Genaueres wissen wir nicht.

Cap. VIII.

Voraussetzungen und Ansätze der tieferen neutestamentlichen Fassung des Begriffs des Lebens im A. T.

Die Grundgedanken des Mosaismus, der Gnadenbund Gottes mit Israel, die sittliche Vergeltungsordnung, die schlechthinnige Abhängigkeit alles Lebens von dem Bundesgott, gehören auch dem neuen Bunde an.

Die Vorstellung der Ursächlichkeit von Sünde und Uebel in der irdischen Sphäre hatte die subjective Frömmigkeit hier und da durch den Gedanken des Erziehungsleidens überwunden. Die Apokalyptiker waren durch die über alles Begehren hohe Herrlichkeit der Reichshoffnung von dem schweren Druck, mit dem der Gedanke des Erziehungsleidens auf ihnen lag, befreit: das Jenseits brachte die Vergeltung, Seligkeit oder Unseligkeit, Auferstehung zum Leben oder zum Tode. Doch erst die alexandrinisch-jüdische Frömmigkeit zerbrach den Particularismus der jüdischen Hoffnungen; indem sie rein

1) Sieffert, Sadd. und Pharis. in Herzog und Plitt.

sittliche, nichtnationale Bedingungen für das ewige Leben stellte, wurde die Vergeltungslehre der Idee des Weltrichters angemessener, welche vorher nur „Zorn" für die Völker enthielt. Die Incongruenz, dass der Weltrichter nur der gnädige Gott Israels wäre, wurde ausgeglichen und damit die Form der universalen christlichen Vergeltungslehre geschaffen. Die Nationalität war nicht mehr die unübersteigliche Schranke; Allen sollte der neue Bund des Herrn der Welt angeboten werden; Alle, ob Heiden, ob Juden, sind aber verantwortlich für ihre Stellung zum Evangelium. Man darf jedoch nicht vergessen, dass im alexandrinischen Universalismus eben nur die Form bereitet war [1]), der Inhalt aber aus der übernationalen Macht der Person Jesu Christi floss; und gleichfalls können wir noch nicht sagen, inwieweit die apostolische Predigt diese Form nur angenommen oder neu bereitet hat: dort vielleicht die Kreise der johanneischen Theologie, hier die paulinische.

Aus der mosaischen Bundesidee sahen wir oben die Idee der schlechthinnigen Abhängigkeit Israels, schliesslich der Welt von dem Bundesgott und Weltschöpfer hervorgehen: alles Lebendige lebt nur von dem Geiste Jahwes; Jahwe macht sterben und leben. Auch dem N. T. ist Gott der Herr des Himmels und der Erde, der „vom Tode erretten kann" [2]), und zwar nach der vorhergehenden Gedankenreihe vom Weltrichter in noch universalerem Sinne. Die Auferweckungswunder Jesu, seine eigene Auferstehung bekräftigen diesen Satz des Mosaismus der Propheten.

Das eine Element dieses Satzes, der Begriff des Gottesgeistes „Ruach", hat sich während der alttestamentlichen Zeit aus seinem ersten Orte herausentwickelt und eine zweite religiöse Idee, die ethische, mit ausbauen geholfen. Je mehr nämlich die Idee der Heiligkeit in dem Wesen Gottes hervortritt, umsomehr festigt sich der Begriff der in Gott localisirten Ruach als ein ethischer, während das Leben in der

1) Die alexandrinische Auffassung vom Gesetz in Kol. 2, 17 und Hebr. 10, 1.

2) 1. Sam. 2, 6. Hebr. 5, 7.

Welt nicht mehr als die Gott immanente Kraft angesehen wird, sondern als Wirkung, „Hauch“ der Ruach. Die in Gott localisirte Ruach wird als Gabe der messianischen Zeit verheissen. Alle Bürger des Reichs werden durch diesen Geist eine nahe physische, vor Allem sittliche Gemeinschaft mit Gott haben. Obgleich dieser Gegensatz im Begriff des Geistes durch das erst spät philosophisch gerichtete Denken der Hebräer nicht deutlich herausgestellt ist, so ist doch soviel erkennbar, dass der Geist zum Princip der Heiligkeit und des ewigen Lebens gegenüber dem sündigen und elenden Zustande des erwählten Volkes in und nach dem Exil geworden ist. Es bedurfte nur der dualistisch fortbildenden Reflexion der Apokalyptiker und der jüdischen Schultheologie, welche beide von dem Hellenismus beeinflusst waren, um mit der Energie paulinischen Denkens das überirdische πνεῦμα als Princip der Sittlichkeit und die irdische σάρξ als Princip der Sünde in ausschliessendem Gegensatz gegenüberzustellen. Das ἅγιον πνεῦμα der Synoptiker und der παράκλητος des Johannes sind andere Formen desselben Geistes der prophetischen Verheissung.

Aehnlich gestaltete sich die Idee der Gottesgemeinschaft. In dem Bunde Gottes mit Israel gesetzt, wurde auch sie durch das Vordringen des ethischen Momentes im Gottesbegriff auf die einzelne sittliche Persönlichkeit angewandt. Diese subjective Gottesgemeinschaft wurde im Exil die Bedingung der Bundeszugehörigkeit; sie war dem Frommen ein höheres Gut als das Glück des Gottlosen. Als dann die Apokalyptiker diese Gemeinschaft mit Gott auch im Tode nicht aufhörend dachten, als andererseits die Alexandriner das ewige Leben nicht nur als Hoffnung, auch als Substanz des menschlichen Wesens ins Diesseits hereinzogen und das Leben dem Begriff der Gottesgemeinschaft gleichsetzten, da brachte die Person Christi nur die Tiefe der verzeihenden und heiligenden Liebe Gottes hinzu, um hier die Vorstellung der Synoptiker vom Paradiese, dort das in Gott verborgene Leben des Paulus und das in der Wiedergeburt gepflanzte Leben des Johannes als christliche Elemente zu erweisen. Beide, P. und J., schauen wie die Alexandriner die ζωή als

dem Wesen des Menschen immanent[1]), aber — und das ist der grosse Unterschied — nur dem Wesen des Christusgläubigen. Der leibliche Tod ist kein Tod mehr[2]); er bringt eine Potenzirung des Lebens, welche sich erst bei der Wiederkunft des Herrn und der Auferstehung zum ganzen Heilsgut in der Theilnahme an der göttlichen δόξα vollendet[3]).

Dieser Subjectivismus wird so in den Rahmen der transcendenten apokalyptischen Reichsidee gefasst, und der Auferstehungsgedanke ist damit gegeben. Ob nun aber das neutestamentliche Denken durch seinen eigenen Universalismus zur Annahme der allgemeinen Auferstehung gekommen ist, möchte ich verneinen. Schon die Beweisführung des Paulus, dass das σῶμα πνευματικόν das nothwendige Correlat des σῶμα ψυχικόν sei[4]), spricht dafür, der Gedanke der allgemeinen Auferstehung sei gemäss der damaligen Kategorie der Präexistenz Besitz der Zeitbildung gewesen.

Der neutestamentliche Gedanke des verklärten Auferstehungsleibes hat seine Quelle in der alttestamentlichen Vorstellung von der Lichtmaterie des göttlichen Wesens. In den Ps. Sal. leben die Gerechten „im Lichte des Herrn" und nach Hen. II. leuchten die Leiber der Gerechten bei der Auferstehung; ähnlich Dan. 12. Die Erscheinung des verklärten Christus, die Verwandlungsidee des Paulus sind hier ihrer Form nach vorbereitet.

Was endlich das Verhältniss der Reichsidee zum Begriff des Lebens betrifft, so hatten die Propheten energisch den sittlichen Charakter des Reiches betont; die Apokalyptiker sprachen von der Idee der Sittlichkeit nur als von der Bedingung, der Theilnahme am Reich, da ihnen das transcendente Reich so ins Uebermenschliche entglitt, dass es nur Gaben, nicht Aufgaben zu bringen schien. Das N. T. fasst beide Perioden zusammen: es kennt wieder einen gegenwärtigen Weltzweck, vergeistigt jedoch diesen zu der Idee des unsichtbaren Gottesreiches. Das höchste Gut ist so auf

1) Kol. 3, 4. Joh. 3, 36. 5, 21. 6, 53. Röm. 6, 8—10. 8, 38.
2) 2. Kor. 5, 8. Phil. 1, 21. 23.
3) Joh. 3, 36. 5, 29. 6, 40.
4) 1. Kor. 15, 44.

zwei Daseinsweisen vertheilt. Legt man den Hauptwerth auf den Antheil am Reiche Christi, so denkt man das Heilsgut, die ζωὴ αἰώνιος als dem αἰὼν ἐρχόμενος angehörend[1]: so die Synoptiker, Jac. Hebr. Petr. Rückt man die durch Christum vollzogene innere Umwandlung, die gegenwärtige Zugehörigkeit zu seinem Leibe, in den Mittelpunkt der Betrachtung, so sieht man das ewige Leben dem irdischen Dasein des Christen schon substantiell eingepflanzt: so die paulinische und johanneische Theologie, wenn auch jene erste Anschauung bei ihnen nicht fehlt. Und in diesen beiden Anschauungen sind die Brennpunkte der elliptischen Entwicklung des Christenthums gegeben: Mysticismus und Moralismus!

---

1) Matth. 5, 1. Marc. 10, 30. Luc. 18, 30. 1. Petr. 3, 7. Jac. 1, 12. Hebr. 9, 15.

---

observationes.

Scripsit

Rudolfus Löbe,
Pastor in Buchheim, Saxo-Altenburgensis.

Fabula de Phoenice ave, cujus veteres sc
fani ab Hesiodo et ecclesiastici a Clemente Ror
fecerunt mentionem [1]), duobus quarti saeculi
nos pervenit descripta, quorum alterum [2]), (
Claudiani panegyristae nemo in dubium adhuc
rum vero L. Caelio Firmiano Lactantio apolc
scribendum esse his observationibus probatur
enim atque perpetua quaestio inter philologc
agitata est hujus carminis quis esset scriptor
varia argumenta, quae ad ejus originem ost
Lactantianam usque ad medium saeculum X
sunt, digerenda ordinandaque nostra aetate 1
docti nec pauca acute cogitata adjecerunt, ta
cura ad unum Herm. Dechent [3]) omnes ea,
saeculis tractata erant, repetiverunt, eo m
contulerunt in eas muneris partes, quae ad r
ac sententias hujus carminis cum Lactantii
doctrina comparandas pertinent. Etenim disqu

---

1) Indicem ...

litudinis, quae inter sermonem ac sententias utriusque scriptoris intercedat, ad dijudicandam hanc quaestionem maximi momenti esse apparet, quae quidem spectanda quo graviora esse cognoveris eo magis miraberis ab A. Baehrentio, Groningensi, novissimo Phoenicis editore [1]), plane omissa esse neque ad hoc carmen solo Lactantio dignum probandum ad-

1) Poet. lat. min. vol. III p. 247 sqq. Lips. 1881. Peculiares de ea ave dissertationes ediderunt: J. Gryphiander: Phoenix poetarum carminibus celebratus et commentariolo illustr. Jenae 1618. R. J. F. Henrichsen, de Phoen. fab. apud Graecos, Romanos et populos Orientales comment. P. I et II. Hauniae 1825 et 27. A. Martini in edit. suae prolegg. E ceteris a Lactantii opp. sejunctis editiones commemorandae sunt J. Gryphiandri modo laudata. Burmanni in Claudian. edit. p. 1035 sqq. J. Chr. Wernsdorfii, Poet. lat. min. III. p. 281 sqq. Altenburgi 1782. A. Martinii, Lunaeburg. 1825. H. Leyseri, Quedlinburg. 1839. A. Riesei in Jeepii Claudiano II p. 211 sqq. — Phoenicem adjunctum Lactantii integris operibus et commentariolis illustr. curaverunt Chr. Cellarius, Lips. 1698. C. A. Heumann, Gotting. 1736. J. L. Bünemann, Lips. 1839. Le Brun et Nicol. Lenglet Dufresnoy, Paris. 1748 vol. II. Opp. Lactantii. O. F. Fritzsche, Lips. 1842. H. Hurter, Oenip. 1872. Editionis Vindobon. opp. Lact. a Sam. Brandt et G. Laubmann, curatae pars altera, in qua inerit Phoenix, adhuc sub prelo est; prior nuperrime Vindobonae (m. Martio a. 1890) in illius editionis vol. XIX, CXVIII. 761 p. in lucem prodiit. — De singulis Phoenicis locis scripserunt F. Ritschl in Mus. Rhen. 1873 p. 180 sqq., A. Baehrens in Fleckeisen Ann. a. 1872 p. 51 et 361 sqq.; ib. 1873 p. 63 sqq.; Mus. Rhen. a. 1874 p. 200 sqq. G. Goetz in Actis Soc. phill. Lips. V, p. 319 sqq. H. Klapp in progr. gymn. Wandsbeck. a. 1875. Th. Birt in Mus. Rhen. vol. 34 p. 7 sqq. De toto carmine disseruerunt contra Fr. Ritschl opp. 3. 806, denegantem originem Lactantianam, A. Ebert, Allg. Gesch. d. Literatur des Mittelalters im Abendlande ed. II. Leipzig 1889 p. 97 sqq. W. S. Teuffel, Gesch. d. röm. Literatur 5. Aufl. 1890 p. 932 adnot. 8. Eorum autem eruditorum qui in dictione Lactantiana investiganda operam posuerunt nec carminis de Phoenice habita ratione, nominandi sunt: J. A. Krebs, dissert. de stilo Lact. Hal. Sax. 1702. J. H. Buss, de Cicerone Christiano Gissae Hess. 1711. J. N. Funck de vegeta lat. linguae senectute Marb. Catt. 1744 p. XI sqq. H. J. Spyker de pretio institt. div. Lact. tribuendo Lugd. Bat. 1826. P. Bertold, Prolegg. zu Lactanz Metten 1861. Nic. Lestocque in disput. praemissa tom. II edit. opp. Lact. Le Bruni et Lengletii. — A. Draeger, Histor. Syntax d. lat. Sprache. Leipzig 1874—76. Val. Kehrein, Quis scripserit libellum qui est L. Caecilii de mort. pers. Stuttg. 1877. G. Koffmane, Gesch. d. Kirchenlateins. Breslau 1879 sqq.

lata. Tantum enim abest, ut ille de Phoenicis dictione cum Firmiana comparanda accuratius disserat — de rebus enim grammaticis nil dat nisi adnotatiunculam de insolente vocabulo magnities vs. 145 — ut Dechentianae disquisitionis nulla habita ratione Phoenicem Lactantio plane abjudicet dicere ausus l. l. p. 247 eum praeter commune utriusque scriptoris tempus certi nihil comprobasse.

Quae cum ita sint, quumque Sam. Brandti, Heidelbergensis, operum omnium Lactantii praeclarissima editione, cujus prior pars nuperrime emissa (in Corp. script. eccll. latt. Vindobon. vol. XIX. Vindobonae 1890) praeter prolegomena divinas institutiones earumque epitomen continet, maxime delectatus essem, causam non deesse existimavi, cur disquisitionem denuo instituerem, ita quidem ut, cum ad ea, quae viri docti usque adhuc hac de quaestione agitaverunt, animum diligenter intenderem, tum observationes de hac re pridem a me inter studia Lactantiana collectas, in quantum ad dictionem hujus carminis praecipue pertinerent, proferrem, quoniam non pauca dictionem inprimis spectantia in ipsius Dechentii dissertatione plane desiderantur.

Priusquam autem rem propositam aggrediamur oportere videtur, ut argumenta, quibus nisi viri docti Phoenicem Lactantii esse negarunt, paucis exploremus. Atque rationes, quare illi dicendi genus in Phoenice aut minus accurate tractaverint, aut paene prorsus omiserint, variae esse videntur. Aut enim Hieronymum testem afferentes, qui quidem in catalogo suo Phoenicem plane praetermiserit [1]) omnino Phoenicem Lactantii esse negaverunt, quasi operae pretium non esset, certi quid de auctore statuere, aut quaerentes, utrum ille, postquam Christianus factus esset, hoc carmen scripserit

---

1) Quod Hieronymus theologus de Lactantii scriptis tradendo Phoenicem non enumeravit, fortasse ea gratia fecit, quia argumentum fabulae ipsum deorum falsorum quam veri Dei cultore dignius habuit, aut si poeta hoc carmine vel Christi personam, vel animae mortalitatem notare voluisset; aliquanto obscurius et occultius dixit; sicut ea ipsa de causa in libro illo de viris illustribus omisit Commodianum, celeberrimum III. saeculi autorem, quem postea Gennadius ad lucem trahere operam navavit.

necne, certa Christiani indicia non repererunt. Lactantii esse simpliciter negant praeter nonnullos veteres commentatores, e quibus Casp. Barth prius in adnott. ad Claudian. Francof. 1650 p. 974 Venantium Fortunatum, rhetorem et poëtam lyricum VI. saeculi, postea in ep. ad Petroc. IV. 363 D. Magnum Ausonium, eundem rhetorem et poëtam IV. saeculi, utrumque Gallum, scriptorem putavit ac praeter Baehrentium recentiores et nobiles quidem editores Chr. Aug. Heumann et O. Fr. Fritzsche, quos secuti sunt viri docti G. Bernhardy[1]), J. J. Kotze[2]), J. Nirschl[3]) usque ad J. Alzog[4]), qui in ea patrologiae parte, ubi de Lactantio disputat, Phoenicis ne uno quidem verbo mentionem facit. Ceterum Heumann et Baehrens causas Lactantii repudiati reddunt, atque ille in edit. Lact. praef. p. XXX, primum quod eum nemo ex veteribus scriptorem habuerit, deinde quod de tribus carminibus ejus operibus subjungi solitis certe duo sint aliena et subdititia[5]), unde illud quoque in eandem suspicionem inciderit. Cui priori opinioni quae contradicere possint, infra afferam capite de veterum Phoenicis testimoniis; ad alteram autem quod attinet in Lactantii operum exemplaribus, ab editione principali Romana a. 1468 excusa repetitis carmen de Phoenice sub ejus nomine subjungi solet. Id quod praecipuum esse videtur argumentum, quo Lactantii esse probetur. Inter omnes enim constat, librarios minora

1) Röm. Lit. Gesch. III. 470. Seine Nüchternheit verräth überall den grammat. Versmacher, sie tritt aber besonders im geistlosen Schluss hervor u. ist des Lactanz nicht unwerth, der in seiner Jugend Verse machte; contra idem p. 795: das Gedicht ist dem Lactanz ebenso fremd, als das später herausgegebene Buch de mortibus pers.

2) Specimen hist. theol. Ultrajecti 1861, p. 32 repetit opiniones Heumanni.

3) Patrologie u. Patristik. Mainz 1881—85, I. p. 372: Das Gedicht de Phoenice stammt nicht von Lactanz, dürfte aber um seine Zeit entstanden sein.

4) Patristik edit. IV. Friburgi B. 1888, p. 179. Koffmane causam, de qua agitur, in medio relinquens p. 154 dicit: Besonders Gedichte über Christi Tod u. Auferstehung u. de die judicii sind höchst schwer nach ihrer Abfassungszeit zu bestimmen.

5) Intelligit carmina de Pascha et de Passione Domini, quae librarii adjiciebant Phoenici, argumenti similitudine ducti.

carmina non facile solitos esse inserere prosaicorum scriptorum, sed majorum poetarum voluminibus; si igitur addiderunt Lactantii operibus, fecerunt hoc sine dubio propterea, quod hunc certum istius poematis auctorem esse crediderunt.

Ante autem quam ad rem ipsam accedam explicandam, in universum praemitto duo argumenta, quae carmen de Phoenice Lactantio plane dignum demonstrent. Eundem enim Lactantium nunquam a poëtice alienum fuisse, inprimis teste Hieronymo (vir. illustr. 80) comperimus ex ejus itinere ab Africa Nicomediam usque hexametris versibus narrato [1]) et ex ejus Symposio [2]), quae carmina, nisi temporum injuria interiissent, ingenium Lactantii poeticum cognoscendi satis materiem nobis praeberent. Sed solutae quoque orationis opera, quae ad nos pervenerunt, sermonis Lactantii vestigia, quae quidem desideramus, certissima nobis monstrant.

Atque adeo eum non solum poëtam sed etiam grammaticum fuisse et Hieronymus l. l. et Rufinus [3]) tradunt. Carminis vero de Phoenice eam esse rationem, ut a grammatico profectum liqueat aliquoties offertur nobis comparantibus Claudiani idem argumentum tractantis epyllion. Tantum enim abest, ut Lactantius, — id quod in Claudiani, aemuli ejus, versibus invenimus — Phoenicis post reparatam vitam in Aegyptum tendentis profectionem majestatis plenam, cum totius naturae admiratione et ministerio variisque commentis more poetico intertextis celebret, ut multa tanquam minuta non praetereat, sed more philologico accuratissime enarret omnes fere eas res, quae veteres scriptores de ea ave mirabili fabulati sunt. Itaque Lactantius multus quidem est in describenda avis pulchritudine (vs. 124—150), non vero ductus loquacitate quadam [4]), sed studio diligentiae atque

1) Cf. Wernsdorf l. l. p. 294.

2) Huc pertinent etiam fragmenta deperditorum ejus librorum metricam orationem spectantia et a Max. Victorino (libr. de carm. heroico apud Putsch p. 1937) et ex epistolis ad Probum, a Rufino grammatico (de metr. comic. ib. 2712) servatis, quae integra recitat Wernsdorf l. l. p. 286.

3) Cf. adnot. 10.

4) Quod vitium confingunt in Lact. Ebert et Teuffel l. l.; videas contra Kehrein l. c. p. 51.

subtilitatis. Accedit quod in Phoenice et magnam figurarum copiam et versibus 66 ac 70 notationes, quae vocantar etymologiae, usurpatas deprehendimus, quae omnes res Lactantii ipsius grammatici naturam atque indolem aperte redolere videantur.

Iam transiturus ad id quod institui facere non possum, quin, priusquam poëtae Phoenicis genus dicendi cum dictione Lactantiana comparem, veterum, qui hoc carmen Lactantio tribuunt testimoniis congestis miram utriusque scriptoris sententiarum similitudinem accuratius ostendam, quo quidem in genere Dechentius summam posuit operam studiumque. Simul si comparatas quoque sententias, quae ad res divinas pertinent, in Lactantii operibus et in hoc carmine comparantes easdem esse invenerimus, facile horum auctorem eundem esse credi poterit.

Itaque tribus partibus hae observationes absolventur. Et primum quidem praeter veterrimum poëmatis istius testimonium e saeculo VI depromptum indicem librorum manu scriptorum secundum Baehrentium exhibebo paucaque de indole ac ratione horum aliorumque testium addam. Tum de Phoenicis scriptoris cum Lactantii sententiis christianis inter se comparandis quaestio agitabitur. Denique de similitudine dictionis upud utrumque scriptorem apparente disseram.

Cap. I.

De testimoniis veterrimis.

Primus omnium, qui carmen de Phoenice ave Lactantii esse testantur Gregorius, Turonensis episcopus, historiae ecclesiasticae Francorum scriptor VI. saeculi, qui in libelli de cursu stellarum, ante a. 582 scripti [1], capite quo de septem miraculis mundi disserit, hoc poematium non, ut Baehrens dicit, accurate sed sine dubio breviter atque ex

1) Krusch in Greg. Turon. opp. edd. Arndt et Krusch Parte I. II. Hannov. 1884 sq. (Monument. hist. scr. rev. Meroving. Tom. I. praef. p. 854 sqq. A. Ebert l. c. p. 566 sqq. Baehrens l. c. p. 250.

memoria reddit, Lactantio tribuit et exorsus: „Tertium (miraculum) est quod de Phoenice Lactantius refert", in haec verba definit: Quod miraculum resurrectionem humanam valde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere sit iterum de ipsis favillis tuba canente resuscitandus [1]).

Baehrens, quamvis de hujus testimonii fide ipse cum aliis post Hauptium (edit. Ovid. Halieut. praef. p. 37) non dubitavisset, p. 251, postea tamen, re denuo considerata, et propter nimiam differentiam descriptionis, et multo diversum ordinem sententiarum in poematio et apud Gregorium, hunc potius censuit alium Lactantii librum, hodie non extantem ante oculos habuisse. At non negandum est, quum verba Gregoriana ad literam congruant cum poematii totis paene versibus 37, 77, 110, 163 singulaque vocabula velut in versibus 25, 42, 43 sq., 53, 59, 99, 104, 111 eadem sint, et diversitas si qua in rebus in utroque inveniatur, non magnum habet momentum, Gregorii quippe ex memoria narrantis testimonium hauddum irritum factum videri posse.

Nec frustra testimonio Gregoriano, quo Phoenicem Lactantii esse probatur, fidem addere possunt libri manu scripti antiquissimi omnium et certissimi operam Lactantii a Baehrentio recens collati p. 247 sq., quibus hoc poematium continetur. Sunt autem hi:

1. Codex Parisinus 13048, olim Sangermanensis, saec. VIII. literis longobardicis exaratus, inter Venantii poemata versus I—CX sine titulo continens, cf. Mus. Rhen. a. 1875, p. 388 sqq. Baehrent. ep. ad Fr. Ritschelium dat.

2. Codex bibliothecae capitularis Veronensis 163, saec. IX. ineunte scriptus, continens inter alios versus Claudiani, post cujus Phoenicem legitur poematium, de quo agitur inscriptum: „Item Lactatii de eadem ave".

3. Vossianus L. Q. 33, saec. X., in quo habentur „versus Lactantii de ave foenice", fabula Pasiphaës, Prisciani periegesis, Catonis disticha, cf. Keil gramm. lat. III. p. 389 sqq.

Baehrens his libris, quorum auctoritate omnis textus

---

1) Quibus in verbis exitum carminis de Phoenice non inveniri A. Riese praef. XVII. opinatur, sed vid. infra adnot. 26.

constitutio nitatur, adjicit codices interpolatos nonnullis certe locis non sine commodo comparandos:

4. Cantabrigiensem (Bibl. Univ. 5. 35), saec. XI., qui inter multa poëmata Christiana habet Phoenicem inscriptum: Incipit libellus defenice, paradisi ut fertur habitatrice, quidam ferunt Lactantium hunc scripsisse libellum. Cum hoc codice conveniunt

5. Bodlejanus F. 2. 14, saec. XII, sine inscriptione libellum continens, atque ejusdem aetatis

6. Parisinus 8091 et

5. Bruxellensis 5331.

Praeterea grammaticus saeculi VII., de quo Keil grammat. lat. V. 571, disseruit, Phoenicem a Lactantio scriptum esse contendit. Addenda sunt testimonia ex libris saec. XIV. maximeque XV. scriptis in Martinii editione p. 18 sqq. Quid multa? Lactantium revera composuisse carmen de Phoenice idque ipsum quod manibus tenemus ante oculos habuisse et Gregorium Turonensem et Ambrosium, fortasse etiam argumento esse potest hujus Mediolanensis episcopi enarratio in psalmum 118. circiter a. 380 composita, in qua scribitur: „Phoenix coitus corporeos ignorat, libidines nescit illecebras, sed Deo suo surgit rogo sibi avis superstes, ipsa et sui heres corporis et cineris sui fetus“; congruenter iis quae de nostra ave dicuntur v. 164: quae Veneris foedera nulla colit et v. 167: ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres; quas sententias, id quod summi momenti est, praeter unum Claudianum, Lactantii imitatorem, nemo hujus fabulae scriptor tradidit[1]). Accedit quod vox rudis exuviae, vs. 118 pro reliquiae inepte posita, apud eundem Ambrosium (exhort. virg. 1. 7. exuviae martyrum) deprehenditur. —

Atque id etiam, quod sibi singulari carmine tractandam sumsit auctor Phoenicis fabulam, testimonium satis firmum aetatis, qua vixerit Lactantius, esse videtur. Etsi enim, ut Wernsdorf l. l. p. 288 adnotat, jam ab antiquis et gentilibus scriptoribus celebrata erat illa avis, vitam suam reparantis eaque adhibita haud raro velut signum aeternitatis et in

---

1) Cf. Claud. idyll. I. vs. 23 sqq.

numis quibusdam imperatorum[1]) imago consecrationis, qua Caesares de busto, quasi Phoenices, ad deos irent; multo magis tamen Christiano aevo coepisse videtur celebrari, postquam scriptores ecclesiastici inde usque a Clemente Romano adsueverunt inde argumentum dogmatis de resurrectione mortuorum confirmandi petere.

Ut paucis complectar ea quae hactenus de testimoniis pro Lactantio auctore allatis disputavi, extant quidem in iis auctoritate atque respectu haud dubie digniora; ceterum non ita comparata sunt, ut omnes difficultates tollere satisque ad confirmandam causam nostram valere possint. At refutanda adhuc est Baehrentii opinio, qua minuit codicum mss. auctoritatem, quasi ad probandum quod volumus minus idoneam: qua quidem disputatione in alterum hujus commentationis caput via aperitur.

Ille enim vir doctus, ne codicibus, ait[2]), praepropere demus fidem, obstat ipsum poëma a Christiano sentiendi more, si in universum spectas, alienum; et postea: „paucissima, quae aliquo modo videri queant, scripta esse ab homine Christiano, ejusmodi sunt, ut a gentili non minus bene possint profecta esse; contra cum tot carminis loci quasi ultro offerrent ansam Phoenicis fabulam ad Christianae fidei praecepta adaptandi, mirandum profecto foret, si auctor Christianus hanc occasionem adeo sprevisset“. Et haec quidem Baehrens. Mirandi vero nosmet nihil habemus, quibus persuasum est Phoenicem non a Lactantio, quippe Christo novissime devoto, esse scriptum, sed potius Diocletiani lacrimosa aetate, qua Christianae fidei confessores, ipso fatente in libro de opif.

---

1) Iam in numis Trajani et Antonini Pii extat Phoenix capite radiato, cfr. de Phoen. v. 139; illic oleae ramum tenens; cf. Duruy-Hertzberg, Gesch. d. röm. Kaiserreichs IV. p. 647 sqq. Leipzig 1885; in numis Hadriani Phoenix ut videtur in globo insistit, quem manu tenet vir seminudus cum inscriptione SAEC. AUR. Piper, Mythol. d. chr. Kunst p. 456, et figura hujus avis frequentissima est in numis Constantini M., patroni Lactantii, ejusque familiae ad significandam imperii perpetuitatem.

2) l. l. p. 248 sq.

cp. XX. „pro rerum ac temporis necessitate obscurius quam decuit loqui“ commovebantur.

Nec profecto hi versus sunt discipuli cujusdam vel tironis, id quod Cellarius existimat, sed hominis, ut Lengletii verbis utar, in re poëtica versatissimi; neque sunt juvenis minimae lectionis, uti Bernhardy vult, sed viri eruditissimi, quoniam nihil est in descripta a veteribus Phoenicis fabula, quod auctor non diligenter enarraverit atque suo arbitrio elaboraverit, ita ut fabula saepius prioribus saeculis jejune plerumque decantata, copiosa ac subtilissima allegoria subnata sit. Accedit quod, de qua re infra disseram, sententiae Phoenicis omnibus in rebus ita consentiunt cum Lactantii divinis institutionibus et ceteris ejus scriptis, ut nihil impedire videatur, quin carmen nostrum eodem tempore quo illa opera scriptum esse censeamus. Deinde etiam si Baehrentius l. l. A. Ebertum, secum de ea opinione consentientem, vestigia Christiana, quae extent in Phoenice, haud magno in discrimine ponere dicit, ejus verba minus accurate legisse videtur. Scribit enim Ebertus [1]: der christliche Ursprung dieser Dichtung ist auch nur zweifelhaft, keineswegs schlechthin zu verwerfen. Es erscheint hier die Wiedergeburt gleichsam im Gefolge der Frömmigkeit. Dieses starke religiöse Colorit im Verein mit manchen einzelnen Zügen (vs. 1—24 die paradiesähnliche Heimath des Vogels, das commendare animam vs. 93 coll. Luc. 23. 46; tunc petit hunc orbem, mors ubi regna tenet vs. 164; Veneris foedera nulla colit vs. 164) lässt allerdings an einen christiichen Dichter leicht denken, welcher aber zu der heidnisch-hellenischen Bildung in keinem feindseligen Verhältnisse stand, sodass er an dem überlieferten mythologischen Gewand der Sage keinen Anstand nahm.

1) In libri qui inscriptus est Geschichte der chr. lat. Literatur. Leipzig 1874 editionis a Baehrentio usurpatae non solum prioris pagellis 94 et 97, sed etiam ad literam fere item in altera novissima edit. supra commemorata. Koffmane l. l. p. 157. Die christliche Poesie des 3. u. 4. Jahrh. pflegte mit Vorliebe bei Seite gestellte Kunstformen wie Alliteration, Assonanz vid. infra cap. III. B. 6, ib. 151; man wählte geflissentlich Namen, denen man einen biblischen oder christlichen Sinn abgewinnen konnte, cf. infra cap. III. B. 6.

Quam rem cum Dechent gravissimis argumentis dijudicaverit (in Mus. Rhen. vol. 35 p. 43 sqq.), jam ad sententias in carmine de Phoenice cum Lactantio comparandas pergere licebit. —

Cap. II.

De Phoenicis scriptoris et Lactantii sententiarum similitudine.

Alteram harum observationum particulam eam fore dixi, in qua de scriptoris Phoenicis sententiis cum Lactantio inter se comparandis acturus essem. Ac primum quidem apud utrumque scriptorem eodem fere modo describitur paradisus[1]), sedes ab initio Adami, tum Phoenicis avis, quae non hominis modo ad similitudinem Dei figurati, sed etiam, ut infra videbimus, Christi imago est. Sic extat vs. 1[2]): est locus in primo felix oriente remotus, vs. 3 sed quo sol verno[3]) fundit ab axe diem; vs. 9 sq. hic solis nemus est, stat consitus arbore multa Lucus perpetuae frondis honore virens; vs. 16 nec mors crudelis, nec metus asper adit; sic II. 12. 15 Deus posuit hominem in paradiso i. e. in horto fecundissimo et amoenissimo, quem in partibus Orientis omni genere ligni arborumque conseruit, cf. epit. 27. 2. Nec defuere, quibus lucus ille, qui duodecim ulnas altissimos etiam montes eminere praedicatur vs. 7 et 8, paradisum in memoriam revocaret; recte id quidem, cum his versibus poëta sedem Phoenicis, quae quantumvis undique plana fuisset, tamen ut incendio Phaëthontio sic diluvio Deucalioneo incolumis mansisset, indicare voluerit.

---

1) Sic ratione habita codicis Cantabrigiensis Jo. Trithemius de scriptt. eccl. cap. 56 hoc carmen „de Paradiso" inscripsit.

2) Ad Lactantium in testimonium citandum his literarum compendiis utar: opif. notat libr. de opificio dei, ir. libr. de ira dei, epit. epitomen divinarum institutionum; pers. libr. de mortibus persecutorum. Divin. institutionum libri VII ita significabuntur, ut numeri librorum notis romanis, arabicis autem capita et paragraphus indicentur; notae arabicae nudae addita vs. abbreviatura, quam barbare dicunt, versus hujus carminis indicant.

3) Vernus i. e. orientalis, cf. II. 9. 9.

Addas quod vs. 64 solis nemus in alio atque nostro orbe, ubi mors regat, situm esse narratur, quam ob causam „non illi (i. e. avi renatae) cibus est nostro concessus (Baehr. conjecit consuetus) in orbe“ vs. 109. Haec vero sententia plane redolet dualismum, quem vocant [1]), quam doctrinam a Lactantio subtiliter traditam valdeque adamatam in Phoenice saepius nobis offerri jam accuratius demonstraturus sum. Etenim omnia, quae in mundo et in terra et in homine sunt, ad parandum certamen discedere ille docet ita ut, quidquid est, constet ex elementis repugnantibus inter se ac contrariis. Sic invenitur epit. 27. 4: Deus ejecit hominem de sancto loco (II. 12. 19 de paradiso) et in hunc orbem relegavit; simillime dictum est vs. 63 sq.

Cumque renascendi studio loca sancta reliquit,
Tunc petit hunc orbem, mors ubi regna tenet.

Atque illum dualismum omnino congruere cum carminis nostri sententiis dilucide docent argumenta ex institt. deprompta: II. 9. 5 sq.: ipsius terrae binas partes contrarias inter se diversasque (Deus) constituit, scilicet orientem occidentemque, ex quibus oriens Deo accensetur, quia ipse luminis fons et illustrator est rerum et quod oriri nos faciat ad vitam sempiternam; occidens autem conturbatae illi pravaeque menti adscribitur, quod lumen abscondat, quod tenebras semper inducat et quod homines faciat occidere atque interire peccatis. Nam sicut lux orientis est, in luce autem vitae ratio versatur, sic occidentis tenebrae sunt, in tenebris autem et mors et interitus continentur [2]);

---

1) J. Alt, de dualismo Lact. diss. Vratisl. 1839. Overlach, die Theologie des Lactanz. Schweriner Progr. 1858, p. 21 sqq., abgedr. im 4. Bd. d. Dorpater Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1862. J. G. Th. Müller, Quaestiones Lact. diss. inaug. Gotting. 1875, p. 46 sqq. Martens, d. dualist. System des Lact. In Beweis des Glaubens 9. Bd. Gütersloh 1888, p. 14 sqq. F. Nitzsch, Dog.-Gesch. Berlin 1870 I. 337 et 359. S. Brandt, Ueber die dualist. Zusätze bei Lactanz. Wien 1889.

2) Cf. II. 12. 7. ex rebus diversis ac repugnantibus homo factus est sicut ipse mundus ex luce ac tenebris, ex vita ac morte est; coll. ir. 15. 2. VI. 3. 1 duae sunt viae — in coelum — ad inferos ect. secun-

ib. 9 sqq.: ut igitur calor lumini est proximus, sic meridies orienti, ut frigus tenebris, ita plaga est septentrionis occasui: quibus singulis partibus suum tempus attribuit, ver scilicet orienti, aestatem meridianae plagae, occidentis autumnus est, septentrionis hiems [1]).

In his quoque duabus partibus, meridiana et septentrionali, figura vitae et mortis continetur, quia vita in calore est, mors in frigore; secundum harum partium dimensionem Deus diem quoque fecit ac noctem. Item in fabricatione mundi duo sunt elementa, ad quae omnia revocat Lactantius, ignis et aqua, diversa et sibi contraria potestate instructa. Substantia ignis calor est, aquae humor; alterum quasi masculinum et activum est, alterum femininum et patibile II. 9. 19 et 21. His cum sententiis congruunt vv. 22 et 24, in quibus de luco dicitur

Nec gelido terram rore pruina tegit.
Nec cadit ex alto turbidus humor aquae.

Nonne jam admodum verisimile est Lactantium has anthropologicas sententias amplexum in fabula de Phoenice narrata ea ratione usum esse, ut ignis summi momenti esse appareret? Plerique enim scriptores de incenso non referunt Phoenice, sed de verme, ex quo is in ovi deinde speciem mutato reformetur; posteriores quidam avem in rogo sibi instructo solutam esse tradunt, unus Oppianus de aucup. I. 28 illam resuscitatam esse solis radiis dicit. Lactantius vero ut narrationem suam cum veterum scriptorum sententiis reddat consentientem, Phoenicis immutationem describit hisce verbis 95 sqq.:

---

dum Jer. 21. 8, Matth. VII. 13 sq. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων cap. 1—6. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik. Leipz. 1888, I. 95. 168. Atque adeo in rebus ethicis inveniri similem doctrinam docet locus VI. 3. 17: altera illa (via) melior conversa est ad solis ortum, altera illa deterior ad occasum (cf. II. 9. 22; III. 6. 3; IV. 25. 6; VI. 10. 1. ep. 59. 4), ad quem locum cf. vs. 41 et conversa novos Phoebi nascentis ad ortus Expectat radios.

1) Itaque lucus describitur vs. 1 in primo oriente remotus, vs. 3 nec tamen aestivos hiemisque propinquus ad ortus.

Interea corpus geniali morte peremtum
Aestuat et flammas parturit ipse color;
Aetherioque procul de lumine concipit ignem,
Flagrat et ambustum solvitur in cinerem.
Hos velut in massam cineres in morte coactos
Conflat, et effectum seminis instar habet.

et vs. 105 sq.:

Inde reformatur, qualis ante fuit figura,
Et Phoenix ruptis pullulat exuviis.

Ad hos versus recte adnotat Dechentius: hierbei schwebt dem Lactanz wohl eine Analogie zur Entstehung der Menschenseele vor, welche er sich in creatianischem Sinne denkt, cf. II. 12. 3 anima velut e coelo oritur a Deo; VII. 12. 1 et 4: originem trahit e coelo, est a coelesti subtilitate deducta, e coelesti spiritu cet. —

Nec solum rerum ad patriam ac naturam Phoenicis avis spectantium apud poëtam nostrum eadem atque apud Lactantium descriptio ac sententiarum ratio invenitur, sed etiam alias non minus graves Phoenicis rationes cum Lactantiana doctrina conspirare exemplis quibusdam illustrioribus demonstrari potest. Mirus enim inter utrumque scriptorem cum sententiarum tum verborum concentus intercedit in Christiano sentiendi more et de hominis et de Phoenicis vita deque eo ad quod uterque natus sit. Homini enim virtutem, i. e. ut colat Deum (scientia est Deum nosse, virtus colere VI. 5. 19) ad vivendum propositum esse, per quam immortalitatem assecutus ad vitam beatam perveniat, Lactantius iterum iterumque repetit. Sic legitur VII. 6. 1 coll. III. 30. 1; VI. 1. 2: ideo nascimur, ut cognoscamus Deum, ideo cognoscimus, ut colamus; VII. 5. 12: virtus veri Dei cultus est, VI. 9. 15 coll. VII. 5. 4 is loquitur, qui coelestia disserens virtutem ac majestatem Dei singularis enarrat, quae sententiae apte comparentur cum versibus 45 et 46

Incipit illa sacri modulamina fundere cantus,
Et mira lucem voce ciere novam;

porro salutat Phoenix — luci veneranda sacerdos vs. 57 — ut poëta continuo docet, orientem solem i. e. Phoebum vel Deum ipsum praeclaro ac singulari cantu „celeresque etiam discriminat horas ennarrabilibus nocteque dieque sonis".

Deinde virtus, ait Lactantius VII. 12. 15, idcirco necessaria est, ut et moeror repellatur et voluptas non modo potandi sed etiam rerum ceterarum abstinentia superetur. Nam si (anima) careat virtute, si voluptatibus dedita molliatur, morti fiet obnoxia, quoniam et virtus immortalitatis est fabricatrix et voluptas mortis, ib. 27. 1. aeterna coelestis thesauri praemia ut capere possimus, quam primum omittendae sunt hujus praesentis vitae illicibiles voluptates coll. VI. 4. 17 sqq.; epit. 73. 3; ir. 19. 1 animi bona sunt in continendis libidinibus, ib. 23. 22 universos oportet qui sapientes, qui homines merito dici volunt, fragilia contemnere, terrena calcare, humilia despicere; ib. 25: non faciunt beatum vitiosae ac mortiferae voluptates, sed innocentia sola; opif. 19. 10 qui si virtute contemta desideriis se carnis addixerit, cadet et premetur in terram; sin autem terrae, quam calcare ac vincere debet, non servierit, vitam merebitur sempiternam; VI. 4. 12. quicunque praesentia mala cum justitia delegerit (i. e. virtutem ceperit § 17) majora et certiora consequetur bona, quam fuerunt illa, quae sprevit; III, 19. 10: ita fit ut, si vita in Dei religione transacta sit, mors malum non sit, quia translatio est ad immortalitatem; VII. 8. 1 ad immortalitatem capiendam et formati a principio et nati sumus, ad hanc nos provehit virtus; VI. 18. 35 immortalitatis velut candidati sumus. Harum sententiarum fere omnium Lactantio ipsi peculiarium [1]) concentus cum Phoenice communis elucet e versibus 78: (Phoenix) perit, ut vivat, 165 sq. et 170

Mors illi Venus est, sola est in morte voluptas,
Ut possit nasci appetit ante mori. —
Aeternam vitam mortis adepta bono [2]).

---

1) M. E. Heinig, Die Ethik des Lactanz. Leipz. Inaug.-Diss. Grimma 1887, p. 54 sqq. Ch. E. Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik I. p. 165 sqq. Idem., Antike Ethik p. 142 sq. 180.

2) His duobus ultimis versibus cum poëta carminis argumentum

Atque adeo utriusque scriptoris non modo sententias, sed etiam vocabula et formulas loquendi concinere demonstrant locutiones hae: Venus enim pro voluptate extat III. 8. 6 corporis voluptates tueri nihil aliud quam ventri et Veneri servire; VI. 4. 20 voluptati ac corpori servire; ir. 7. 2 ventri ac voluptati se tradere.

Quae cum ita sint, quis non consentiet cum Dechentii verbis: durch diese Wechselbeziehungen zwischen den Eigenschaften und Vorrechten des Phoenix einerseits, wie den Pflichten und Hoffnungen des Menschen anderseits bestätigt es sich, dass der Wundervogel des Ostens ein Typus des Menschen ist, der ihn an seine Lebensaufgabe, aber auch an das Endziel seines Strebens erinnern soll? Haec vero opinio iis dictis confirmatur, quibus facultates, ac virtutes alioquin humanae Phoenici avi attributae hic leguntur; etenim hominum atque mutorum, ait Lactantius II. 3. 14 coll. III. 10. 1 et 6, vel solum vel certe maximum discrimen est in religione, cujus in mutis nec vestigium aliquod nec ulla suspicio inveniri potest; et in libro de ira 14. 1 dicit: hominem fecit Deus tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque coelestium, nonne mirum in modum haec verba congruunt cum versibus 57 sq.

Antistes nemorum et luci veneranda sacerdos,
Et sola arcanis conscia, Phoebe, tuis?

Deinde scriptorem carminis de Phoenice, si in universum spectas, suas de hac ave opiniones conformasse ad hominis virtute praediti similitudinem, quam quidem Lactantius docet, utriusque scriptoris ethicam rationem animo perlustrantes cognoscimus; non solum enim voluptatis continentiam, ut supra est demonstratum, sed etiam castitatem, omnium virtutum quasi fastigium et consummationem, Lactantius praedicat. Opif. 19. 10; VI. 23 sqq.; VII. 27; epit. 66; ir. 23. 22 et 27 coll. vs. 164: Felix quae Veneris foedera nulla colit. —

---

cogat in summam, Lactantius autem omnibus scriptis suis ita ultimam manum imponere soleat, ut eorum argumentum breviter colligat, etiam hac re nostra opinio de hoc poematio velut Lactantiano confirmari potest.

Tum et vocum tropicarum et comparationum usum carmen de Phoenice cum Lactantii scriptis communem habet. In primis illa comparatio, quae e fonte originem ducit, illi ita familiaris est, ut eam nescio quoties deprehendas; sic, illustriora quaedam exempla ut proferam, vocatur religio I. 1. 32 doctrinae uberrimus ac plenissimus fons; VII. 25. 2 perennis coelestisque fons, coll. III. 26. 11; IV. 30. 1; VI. 24. 31. Porro legitur V. 14. 11 coll. ir. 15. 1 his duobus fontibus — pietate et aequitate — constat tota justitia; IV. 4. 3 sq. sapientia et religio similes sunt duobus rivis ex uno fonte manantibus; fons sapientiae et religionis Deus est; II. 9. 5 Deus ipse luminis fons et illustrator est rerum et quod oriri nos faciat ad vitam sempiternam; IV. 29. 4 pater Deus quasi exuberans fons est, filius tanquam defluens ex eo rivus coll. II. 8. 3; VI. 6. 3. In versu 25 vero cum eandem comparationem de fonte desumptam inveneris, nonne peculiarem Lactantii locutionem agnosces?

Qua quidem ratione adducor, ut Phoenice ave in carmine nostro non modo hominem, sed etiam ipsum Christum significari contendam, id quod primus, nisi fallor observavit Ebertus [1]), quibus ab eo e vv. 58 et 93 depromptis exemplis adjiciam complura alia spectantia ad scripturam sacram, in qua multum volutatum esse ipsum Lactantium, H. J. Spyker (de pretio inst. div. Lac. trib. 1826), Overlach (die Theologie des Lactanz, Schweriner Progr. 1888 p. 14 sqq.), Dechent (l. l. p. 43 sqq.) accurate disseruerunt. Sic. v. 155

Contrahit in coetum sese genus omne volantum plane conspirat cum Marci ev. cap. I. v. 45 ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν. Conferatur quoque versus 76 initium „nam perit, ut vivat“ cum Luc. ev. cap. XXIV.

---

1) l. l. I. p. 100 adnot. 3. Ich halte es übrigens nicht für unmöglich, dass der Phoenix hier sogar als Sinnbild Christi erscheinen soll, wie mit ihm Christus schon bei Commodian carm. apol. ed. I. v. 139 sqq. verglichen wird und wie er auch in der späteren Kunst als sein Symbol sich findet. In dieser Hinsicht wäre namentlich vs. 58 „et sola arcanis conscia, Phoebe, tuis“ von Bedeutung.

v. 26 οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; atque v. 116 „evolat ad patrias jam reditura domos“ in memoriam revocat locos Joa. ev. XIV. 2; 16. 18. Pari modo concinere videmus, Eberto auctore, locutionem animam commendare vs. 93 cum simillima apud Lucam ev. cap. XXIII. r. 46 παρατίθεσθαι τὸ πνεῦμα, quo quidem carminis loco poëtam in animo Christum habuisse probatur versu sequente, ubi anima nuncupatur depositum; verbum autem deponere[1]) apud Lactantium idem esse atque commendare docent ejus ipsius verba IV. 26. 32: (Christus) suffixus cum spiritum deposuisset.

Ad eandem allegoriam spectare videntur vv. 167 sq.

> Ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres,
> Nutrix ipsa sibi, semper alumna sibi;

etenim IV. 13. 14 legimus: Christus, ut per omnia similis existeret summo Deo patri atque fieret ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ bis nasci oportuit; atque adeo Phoenicem avem bis nunc orbem appetere poëta docet.

Denique ne praeter versum 58 celeberrimum supra laudatum: „et sola arcanis conscia, Phoebe, tuis“ alia minoris, ut videtur, momenti omittam exempla, ex quibus totum carminis exordium ad Christum spectare clare eluceat, innuerim versus 37, 53, 56, ubi poëta usurpat numeros sacros duodecim, tres, quos ne unus quidem veterum scriptorum in enarrata hac fabula notaverat. Agmen claudant versus 31 sq., 123, 149, 152, in quibus Phoenix avis Phoebo, i. e. Christo, dicata nuncupatur unica, miranda, regali plena decore, rara.

Quae omnia qui diligenti perpenderit aestimatione, eum speraverim assensurum esse dicenti mihi, Phoenice ave ipsum Christum significatum esse. Accedit, quod plerique patres qui dicuntur ecclesiastici hac fabula, etsi gentiliter quasi

---

1) Vel ponere, si quidem Lactantius verba simplicia usurpat pro verbis compositis vid. infra cap. III: IV. 9. 2 Dominus ultro spiritum posuit. Deponi i. q. bestattet werden Aug. conf. 9. 12. Depositio i. q. Bestattung. Ambros serm. 170. Chronograph. a. 354 ed. Mommsen.

vestita, saepe utuntur ad comprobandam cum mortuorum, tum Christi resurrectionem [1]), interdum ad illustrandam Christi incarnationem et Mariae virginis conceptionem [2]).

Earum autem sententiarum, ex quibus Lactantii cum scriptore Phoenicis eluceat concentus, Chiliasmi, quem vocant, commemoratio finem faciat. Cum enim versu 59 mille vitae anni Phoenici avi dentur, alii vero scriptores alios annorum numeros referant [3]), quaestio oritur, cur illum ipsum numerum rariorem poëta statuerit? Equidem breviter respondeo, quia Lactantio chiliastae numero millenario uti praeplacuit [4]), nec immoror eorum opinioni, qui existimant, poëtam alios auctores secutum esse, velut Martialem, qui ep. V. 7. 2 Phoenici decem saecula dat, nam Christianum, quisquis fuerit, qui Phoenicem scripsit, Martialem utique legisse, credi vix potest.

Quid multa? Qui quantusque sit sive concentus, sive similitudo rerum ac verborum in Phoenice cum Lactantio, perscrutati facere non possumus, quin hoc carmen a Cicerone Christiano conscriptum esse censeamus; nam aequalis si omnino tali scribendi modo atque argumento alium plane imitari suscepisset, profecto ad Lactantii consuetudinem tam prope accedere ne potuisset quidem neque illius rationem tam perfecte exprimere.

---

1) Velut Clem. Rom. ep. 1. ad. Cor. I. 24 sq.; Constitt. apost. V. 7. Orig. c. Cels. IV. Epiphan. Physiol. II. 203. Cyrill, Katech. 18. 8. Ambros. hexaem. v. 23. Tertull. resurr. carn. 13. Zeno Veron. serm. ult. Gregor. Naz. or. 37.

2) Ambros. in psalm. 18 serm. 19. Symbol. Ruf. ap. Hier. T. IV. ed. Francof. — Testimonia quae huc pertinent, collecta sunt a Suicer. thes. eccl. III. p. 145, a Larchero ad Herod. II. 73; cf. R. J. F. Henrichsen l. l. P. 1. p. 26 sqq. Martini l. l. p. 108 sq.

3) Tac. ann. VI. 28: de numero annorum varia traduntur, maxime vulgatum quingentorum spatium (Herod. II. 73): sunt qui adseverent mille quadringentos sexaginta unum interici cet. Martini l. l. p. 46. Ceterum scriptores et Graeci et Romani, qui post Herodotum Phoenicis mentionem faciunt, alia semper admiscent, ita ut quo quis longius ab llo aetate remotus erat, eo magis mutatam referret fabulam mutatosque Phoenicis vitae annos.

4) Lactantius Chiliasta opiniones suas accuratissime exhibet VII. 22. 7 sqq.; ep. 27. 5; 72. 3 sqq.

Itaque judicio Nic. Heinsii et Baehrentii cum aliis haud parvi momenti judicibus quin adstipuler haud moror, qui viri doctissimi Lactantii genuinum fetum casu servatum in poematio, quod quidem ad nos pervenit, agnoverunt. Sententiam autem nostram ab omnibus partibus ut confirmemus, tandem de dicendi genere hujus poëtae de rebus grammaticis, metricis quaeque alia huc spectent, disputabimus, ut inde etiam hunc scriptorem eundem ac Lactantium esse appareat.

Cap. III.

De dicendi ratione.

Verum quidem est non omnes res carmini nostro peculiares deprehendi in ceteris Lactantii scriptis, quae supersunt; sed alia licentiae poëticae esse, alia extare in Phoenice, inprimis vocabula et locutiones, quae Lactantius, Ciceronis aemulus, in oratione soluta nunquam sibi permisisset, plane apparet [1]). Neque vero differentia in utrisque scriptis ea est, ut propterea hoc poematium Lactantio indignum merito judicetur. Iam accedamus ad singula.

A. De singulis sermonis partibus.

1. Ac primum quidem ad verborum copiam quod attinet in Phoenice extant permulta nomina substantiva, quae potissimum adamat Lactantius, velut antistes vs. 57 cf antistites religionum V. 19. 10, philosophiae V. 2. 3, templi ir. 14. 1; arcanum: arcana Phoebi vs. 58; sic arcanum summi Dei I. 1. 5, arcana mortis IV. 26. 13, immortale arcanum VI. 7. 3; in arcanis haberi ir. 23. 2; aura vv. 44, 83 plur. 159; sic III. 17. 11; opif. 11. 14; cupido v. 17 i. q. venus aut voluptas v. 164 sq. coll. VI. 8. 6; 4. 20; VII. 12. 15, 27. 1 ir. 7. 2, 23. 22; foedus vs. 164 cf. 1. 18. 17, V. 17. 10, VI. 10. 23, epit. 59. 6; fons vs. 25 sic I. 1. 22, III. 26. 11, IV. 18. 10, epit. 59. 6

1) Cf. Lact. edd. Le Brun et Lenglet I. praef. Ebert l. l. p. 72. Koffmane l. l. p. 89. Martini l. l. p. 13 sqq.

saep.; lumen i. q. sol. v. 44, sic V. 14. 17, ir. 2. 1; lux vv. 36, 46, 57, 133, sic pers. 12. 2, ir. 18. 1; munus vv. 34, 158, sic I. 12. 30, VI. 12. 19, pers. 31. 2, ir. 19. 3; visus v. 151, sic II. 14. 10, VII. 1. 9, 12. 12, pers. 49. 5. Addi potest vocabulum nutrix v. 168 aperte sapere linguam Lactantii, qui substantivis in trix desinentibus inprimis favet, velut cultrix pers. 11. 1, deceptrix epit. 64. 8, expultrix III. 13. 15, gubernatrix ir. 13, 1, incitatrix ib. 23. 22, interemtrix I. 10. 9, victrix VII. 5. 24 [1]).

Nova nomina, quorum innumerabilis tunc deprehenditur copia, apud hunc poëtam non offeruntur praeter unum magnities v. 145 i. e. magnitudo, quod alibi frustra quaeritur, ne apud Arnobium vel Apulejum quidem, apud quos tamen leguntur pinguities (Arnob. 7. 20 Apul. met. 10. 15) et minuties, sicut apud Lact. II. 4. 12 ficta ad vulgares formas materies II. 12. 2, ir. 10. 18, barbaries pers. 9. 2, eluvies VII. 16. 5, planicies Phoen. 5 alia. Attamen insolentia verbi magnities si Nic. Heinsium ita offendit, ut ejus loco mole etiam, auctore Cellario ad h. l., vel magna etiam, Forcellinio notante h. v. probanteque, legendum esse conjiceret, hoc ex verbo, Afrae linguae peculiari, cognosci mihi videtur ipse Lactantius, qui, jam Heumanno et Buenemanno adnotantibus, illius patriae suae linguae complura praebet exempla [2]).

2. Deinde multa adjectiva et participia cum Lactantio communia extant. Ac primum quidem notanda sunt adjecta syllabis alis, bilis, fer terminata, velut genialis v. 95 sic III. 22. 9, VI. 23. 10; vitalis v. 90 sic II. 123 et 6, III. 29. 20, VI. 13. 11, ir. 13. 17 saep., innarrabilis (sic. cod. Voss.) all. enarrabilis vel non errabilis v. 54, mutabilis v. 89 alia apud Lactantium; ignifer v. 56, stellifer v. 112, uti legifer IV. 17. 7, mortifer I. 1. 12, V. 19. 1, II. 1. 4;

---

1) Nomina in syllaba tor, trix terminata inde a Livii aetate in dies magis increbruisse docet Schaeffer diss. progr. gymn. Prenzlav. 1859 sq.

2) Ritter, Beiträge z. Charakt. d. afrik. Schriftst. Bonner Zeitschr. v. Braun u. Achterfeld 1869. 8. Heft. Sittl, d. localen Verhh. d. lat. Sprache 1882 pp. 102 sq., 110 sq., 127 sq., 137. Wölflin, Archiv f. lat. Lexicograph. III. 191. 461; IV. 393 sq., 398 sq.

VII. 12. 15, ir. 23. 22 saep., pestifer pers. 8. 5, 27. 6. Adj. devius, quod falso habet cod. Bodlej. in v. 79 (devia silvae pro divite silva) legitur quidem III. 11. 4, IV. 30. 1; addentur adjectiva uber v. 26 sic. III. 16. 11, opif. 3. 6 et pius v. 120 sic I. 15. 11, 21. 10; VI. 24. 9, opif. 38. 4.

Sequuntur participia perfecti passivi, inter quae principalem locum obtinent distentus v. 131, sic opif. 3. 6, coll. 12. 17; pers. 21. 4; distinctus v. 141, sic II. 6. 6, VI. 20. 7, ir. 10. 31, opif. 7. 6; remotus vv. 1. 168, sic III. 3. 5; 28. 16, VI. 12. 20. Neque praetereundum est participia futuri et activi et passivi ab utroque scriptore adamari, atque ita quidem ut illis consilii notio significetur, haec vero poëtarum more adjectivorum simplicium loco usurpentur id quod docent haec exempla: poena non lapsura solo v. 30, exequiis immoritura suis v. 92, ad patriam jam reditura domos v. 116 [1]) memorandus v. 33 (v. 156 memor), venerandus v. 27, mirandus v. 123 (v. 46 mirus).

Porro adjectiva et participia nominum substantivorum loco pariter atque apud Lactantium Ciceronianum usurpata deprehenduntur. Sic illud in medio v. 25 per ellipsin dicitur [2]) pro in medio luco, uti pers. 41. 1 per occultos extat pro per occultos ministros. Bonos scriptores sequitur poëta Phoenicis neutrum singulare „medium" substantive usurpans vs. 138: quorum (oculorum) de medio lucida flamma micat; coll. pers. 14. 7 medio hiemis, VII. 19. 5 in medium terrae, VI. 15. 6 in medio irae, II. 12. 16 in medio paradisi. Sed invenimus quoque v. 1 in primo oriente, v. 39 in summo vertice, v. 113 mediis in odoribus. Saepius secundum Lactantium adjectivorum aut participiorum neutra inprimis plurali numero pro substantivis usurpantur [3]) velut aperta Olympi v. 51, arcana Phoebi v. 58

---

1) In hac dictione, cujus exempla plurima extant in libello de mort. pers. Lactantium contra suum omniumque bonorum scriptorum usum in primis Livii rationem dicendi esse secutum docet Kehrein l. l. p. 35.

2) Cf. J. N. Ott, d. Substantivirung lat. Adjj. durch Ellipse. Progr. v. Rottweil 1874. Koffmane l. l. p. 50.

3) Similiter Tacitus: perlaeta hiemis, dubia proeliorum, perfunda silvarum.

(cf. VI. 7. 3 immortale arcanum, IV. 6. 13 arcana mortis) pascua myrrhae v. 88, deserta avia v. 67.

Postremo vero ut ex multis exemplis unum illustre, ex quo concentus dictionis hujus poëtae cum Lactantio Ciceroniano clare eluceat, in medium proferam, vs. 150 extat talis in adspectu se tenet usque hominum; talis vero idem est atque tam insignis, sicut tot ac tales viri V. 14. 7; VII. 15. 12, Cic. Ligar. 12, tanta et talia ir. 10. 32; nihil tale metuens pers. 50. 3 cf. Verg. aen. VII. 772 repertor medicinae talis et artis i. e. tantae, tam insignis, tam celebris artis.

3. Iam adverbiorum usum observantibus nobis perpauca sane, haud tamen exigua sunt disserenda. Vergilii aemulatio ex usu adverbii temporalis hinc pro deinde (vv. 79 et 101) cognoscitur [1]) cf. aen. I. 194; II. 148, 671. Georg. II. 514. Atque adeo poëta apparet Lactantius ipse, quippe qui libro de mort. pers. 21. 11 id ipsum adverbium, quin etiam ib. 9. 9, inst. IV. 15. 9 adverbium inde sicut vv. 77 et 105 pro deinde usurpet, ut dehinc vv. 83 et 91 idem significans atque hinc. Eandem Vergilii linguam sapit adverbium locale desuper, quod invenies bis vv. 133 sq. atque adv. temporale usque vv. 52 et 150 (166 al. ante).

4. Denique in verborum quoque usu mira inter Phoenicis scriptorem et Lactantium intercedit similitudo. Ac primum verba in are desinentia, a nostro saepissime adhibita, numero 37 in Phoenice extant, quippe quae in Lactantii scriptis deprehendantur [2]), quorum unum pullulare vs. 106, vulgare scriptoribus rom. apud Lactantium IV. 12. 9 ex Vulgata bibliorum versione depromptum legitur.

---

1) Riese inepte huc, Baehr. huic.

2) Velut aequare vv. 139 (ubi Baehrent. lectio arquatur ingeniosa quidem conjectura, tantum ne verborum quasi structura adversetur, cum vox arquare non sit Lactantiana, verb. compositum adaequare c. dat. junctum inveniatur IV. 21. 2, pers. 12. 5) et 146 coll. VII. 16. 11, 3. 8; aestuare v. 96 sic pers. 42. 2; commendare v. 93 sic I. 17. 14; conglobare v. 120 sic VII. 7. 8; II. 8. 50; gestare v. 121 sic I. 21. 46; hiare vv. 6. 136 sic pers. 9. 5; meare v. 52 sic III. 24. 4; signare v. 154 sic II. 1. 15; IV. 27. 3; spirare v. 83 sic epit. 25. 13,

Tum verba simplicia pro compositis poëta noster saepissime ponit atque ita quidem, ut, etsi hoc in genere poëtarum sermoni favet, Lactantii tamen rationem non appareat transgressus, id quod haec exempla ostendunt: aequare pro adaequare v. 146 sic VII. 16. 11; ciere pro accire, excire v. 46 cf. IV. 27. 18; II. 16. 4; VII. 13. 7; nomen dare v. 66 pro indere, sic I. 11. 58; fundere v. 4 pro diffundere, v. 45 pro effundere, uti I. 5. 10 dicitur; solvere v. 98 pro resolvere uti VII. 20. 8; opif. 18. 6 habetur; surgere pro exsurgere vv. 29 et 35, sic III. 13. 13. Quibus verbis addantur evolare v. 116 pro revolare, sic VII. 12. 10, pers. 29. 6, tendere v. 23 pro extendere ir. 10. 31.

Huc accedant nonnulla alia verba et locutiones, quibus in fingendis uterque scriptor viam sibi propriam ingressus esse videtur. Dechentius enim affert exempla inter se conferenda haec: prosequi pro munere v. 158, sic prosequi veneratione debita VII. 5. 5; p. pietate debita VI. 9. 24; urgentibus spatiis v. 61 cf. urgente jam vespere IV. 15. 20; peragere mille annos v. 59 sic VII. 72. 7 cf. opif. 4. 9. Agmen claudant nonnulla verba transitiva passivi generis sensu mediali adhibita, velut aequatur corona v. 139 sic VII. 16. 11; alitur aves v. 113 coll. VII. 21. 3, II. 12. 14 sq. ubi invenies tenetur; porrigitur v. 131, reformatur v. 105 coll. VII. 14. 6; solvitur corpus in cinerem v. 98 coll. VII. 20. 8 animae in nihilum resolvuntur, opif. 18. 6 corpus in quietem resolvitur; tenentur tineae ad saxa i. e. halten sich an v. 107; tollitur Phoenix v. 39 uti apud Ennium „tollitur in coelum clamor“. Similiter apud Lactantium invenitur: accensetur oriens Deo II. 9. 5, Valeriam sacrificio pollui imperator coegit pers. 15. 1, revelleretur ib. 21. 8, portae reserantur ib. 29. 8. Addere licebit illud incipit i. e. μέλλει fundere v. 45 Lactantii aetati plane peculiari. Koffmane l. l. p. 121 (Rönsch Itala u. Vulg. p. 369) Commod. apol. 986, instr. 2. 1. 48. — Formae autem cernitur v. 142, proceditur pers. 19. 1. Tacitum sapiunt.

Illa omnia quae de Phoenicis scriptoris dictione protulimus, cum in breve contraxeris, nominum, adverbiorum verborumque usu inter poëtam et Lactantium non discrepare

abnegare vix poteris. Atque ipsa vitia, quae in posterioris aetatis scriptis occurrunt, etsi non prorsus desunt in Phoenice, tamen ad illam licentiam poëtarum maxime illius temporis pertinere putanda sunt. Simul vero exemplis satis comprobasse atque illustrasse videor hoc carmen in illo quidem dicendi genere solo Cicerone illo Christiano dignum esse judicandum eo magis, quia, cum eadem sermonis vulgaris vestigia in Lactantium incidunt, tum nonnulla alia ejus ipsius propria hic inveniuntur. Est enim ex multis nulla res, quae magis hujus carminis scriptorem ostendat solum Lactantium, quam quod tantum abest, ut ille et vocabulis et locutionibus varium istum dicendi colorem, quem apud omnes aequales deprehendas, praebeat, ut ipsorum optimorum exemplarium inprimis Ciceronis et Minutii Felicis acerrimus aemulus appareat, id quod etiam ex iis quae jam sequuntur aperte intelliges.

B. De simplici enuntiato.

1. Iam de simplici enuntiato singula, ne longus sim, disputaturus ordior a casu accusativo, enuntiati objecto, cujus usu poëta noster una cum Lactantio ad elocutionem bonorum scriptorum proxime accedit. Sic verba fugare v. 36, petere v. 67 (appetere mori v. 167) adipisci v. 170 secundum Ciceronem solo accusativo subjiciuntur. Majoris momenti est conformatio verborum movendi, qua in re, cum scriptores illius aetatis poëtarum more multa sibi permittant [1]), nec tamen hic poëta nec Lactantius leges a bonae latinitatis auctoribus servatas omittere solent, id quod doceant haec exempla: converti ad ortus v. 41, refundere in aperta Olympi v. 51, dirigere in Syriam volatus v. 65, perrumpere in palmam v. 71, solvi in cinerem v. 98, cogere in massam v. 99, ire in densum v. 103 [2]), se colligere in speciem ovi v. 104, conglobare in formam v. 120, contrahere in coetum v. 145, pervenire ad auras v. 159. — Verbo mergendi et composito immergendi hic poëta casum loci varie jungere solet:

---

1) Draeger, Histor. Syntax d. lat. Sprache I. §. 167.

2) Si quidem cum Baehrent. legendum „it tener in densum", cum antea legeretur creverit immensum.

ablativum v. 13 fluctibus orbem, sic pers. 15. 3; 37. 1 mari mergere, ut passim poëtae latini unda (Verg. aen. VI. 174), aequore; proprie accusativum cum praepositione in: v. 37 corpus in undas immergere, sic pers. 28. 3 in mare mergere. Aliis locis, neque in Felice, dativus usurpatur: VI. 23. 16 se coeno immergere, et saepius translate, ut libidinibus, peccatis, sceleribus VI. 4. 20; 14. 2, epit. 68. 28.

2. Progredior ad praepositionum usum, qui quidem Lactantii aetate valde negligitur, ne dicam in oblivione jacet, ab illo vero plurimum recte observatur. Sane enim ejus ipsius aequaliumque scriptorum ecclesiasticorum proprium est, cum verba separandi praepositioni de pro ex aut ab subjiciunt [1]), velut extrahere de pers. 42. 2; Leo serm. I de nat. Dom.: erutus de potestate, ejusd. serm. VII: ortus de matre; capere de I. 17. 3, epit. 6. 3 et 8: colligere de V. 9. 18, rapere de pers. 16. 9; 40. 5; Min. Fel. 7. 2: specta de libris memoriam; liberare e custodia pers. 35. 2, e manibus ib. 24. 5, VII. 15. 4; 18. 6; rejicere de pers. 23. 5; progignere de epit. 42. 2 [2]). Sed cum ipse Hieronymus, quem quidem praeter unum Lactantium optimum scriptorem ecclesiasticum censeas, dicere audeat vit. Hilar. [3]) liberare de corporis vinculis, de morte, ib. proferri de fonte, vit. Fabiol. firmare de luto, lib. I comm. in Matth. 2 natus de Rachel, offensioni esse non possunt Phoenicis hae locutiones: de lumine concipere v. 97, de medio micare v. 138, de se nasci v. 162.

3. Quoniam igitur satis aperte cognovimus etiam hoc in genere carmen de Phoenice solo Lactantio esse dignum, ut ultimus quoque scrupulus eximatur, de verborum collo-

---

1) Draeger l. l. §. 220. Koffmane l. l. p. 139 sqq. Rönsch, Itala u. Vulg. p. 406 sq.

2) Cujus rei alia collegit exempla Buenem. ad institt. I. 5. 1, qui vir doctus e Ciceronis ipsius orat. I sq. citat: juris utilitas vel a peritis vel de libris depromi potest.

3) Hujus libelli dictionem praeter vitam Pauli erem. Baehr. Gesch. d. röm. Lit. IV. 1. Carlsruhe 1872 omnium Hieronymi librorum censet optimam.

catione atque artificiosa compositione nonnulla addantur, quae argumenta, quamvis agitur de poëta cum prosae orationis scriptore comparando, propterea non prorsus omittenda sunt, quod illius collocationis causa non tam metri necessitas, quam ratio atque usus Lactantio peculiaris cognoscitur. Sic, ut singulae res earumque causae atque affectus magis eniteant, verbum saepissime in primo loco collocatur velut est v. 1; paret v. 33, incipit v. 45, construit v. 77, flagrat v. 98, crevit v. 103 et saep. cf. I. 20. 3 habet, opif. 2. 1 dedit, pers. 1. 1 audivit, ib. 15. 1 furebat multaque similia exempla. Deinde verbum saepissime immutata collocatione adverbio praecedit, sic cadit ex-alto v. 24, construit inde v. 77, colligit hinc v. 79, fuit ante v. 105, appetit ante v. 166, se exhibet usque v. 150 coll. revelata divinitus I. 1. 19, incipiunt separatim, coit in unum opif. 9. 3, curvare se ad terram I. 20. 10, posuit in libro epit. 5. 2, metuebat acerrime pers. 19. 4, misit occulte ib. 43. 3 et saep.

Similiter in constructione ablativi absoluti verbum deprehenditur plerumque ante substantivum positum, sic repetito verbere v. 53, pendentibus antris v. 73, instrato nido v. 89, ruptis exuviis v. 106 coll. superatis affectibus ep. 64. 1, prostitutis corporibus ib., habito consilio pers. 11. 3, coacto exercitu ib. 27. 2.

Si vero praedicatum ex infinitivo juncto cum verbo finito consistit, verbum finitum eleganter praeponitur, ita tamen ut plerumque alia complura vocabula intercedant velut incipit fundere v. 45, fertur oriri v. 101, ut possit nasci v. 166, appetit ante mori ib., coll. non potest facere I. 10. 36, non potest eligere ib. 13. 14, non potest comprehendi epit. 4. 5, potest fieri ib. 10. 35, oportuit generari opif. 6. 3. Neque minus eleganter secundum Lactantii rationem nomen praedicativum post verbum collocatur vv. 10, 145, 153, sicut, id quod ex iis, quae adhuc disputata sunt, jam elucet et subjectum (vv. 8, 17, 23, 96, 102, 113, 124, 127, 139, 142, 145, 165) et objectum (vv. 14, 28, 38, 55, 97, 122, 137, 153 sq.) in ultimo loco aut certe post verbum posita deprehenduntur.

Summa vero scriptoris Phoenicis laus in eo ponitur, quod chiasmum, qui dicitur, saepius usurpat, ut haec in contrariis membris inversio plerumque vel ad verba sententiae sequentis collocanda vim habeat, velut reliquit — tunc petit v. 63 sq; tenet — dirigit v. 64, latet — tum legit v. 68 sq., fertur oriri — sed fertur esse v. 101 sq. Atque Lactantium quoque hanc inversionis formam in verborum ordine ad Ciceronis rationem adamare permulta exempla ostendunt, sic V. 9. 15; 13. 7; opif. 1. 16; 4, 13; 6. 12; epit. 3. 5; 30. 1; pers. 12. 4; 14. 4; in uno eodemque enuntiato ib. 2. 2; 7. 3; 38. 1 et saepius. Atque haec quidem hactenus de collocatione verborum.

4. Quoniam vero, id quod primo statim obtutu sibi quisque persuasum habeat, oratoria quaedam forma carmini nostro inest, quippe quae cum in describendi tum in docendi ratione cognoscatur, nonne dignum haberi potest Lactantio, quem rhetorum Latinorum principem Nicomediae[1]) illa ipsa aetate insigni arte oratoria praeter ceteros scriptores cum gentiles tum christianos praestitisse omnes viri docti inter se consentiunt? Quae sententia magis videbitur tibi probanda, cum Lactantianis praecipue ornamentis sermonem Phoenicis distinctum cognoveris. Artificiosa enim dicendi ratio, adnotante Dechentio, poëtae communis cum omnibus Lactantii aetatis scriptoribus, his in luminibus verborum et sententiarum dilucide nobis occurrit.

Persaepe contraria inter se opponuntur, ut vera rerum natura melius aperiatur velut vv. 6, 78, 166, 169, qui usus consuetudinem quandam cum Africorum scriptorum, inprimis Arnobii, Lactantii magistri[2]) tum hujus ipsius luculenter indicat. Huc accedit non parva vocabulorum idem significantium copia, quae in ornatu et dignitate sermonis numeramus, sic

Aut ira aut ardens caedis amore furor v. 18,
Non illi tempestas nec vis furit horrida venti v. 21,

---

1) Hier. vir. ill. 80, ep. ad Paul. 13; S. Brandt in Sitzungsber. d. Kais. Acad. d. Wissensch. Philos. hist. Cl. Bd. CXX. V. p. 22. Wien 1890,
2) Brandt l. l. p. 21.

paret et obsequitur v. 33, tollitur — considit v. 39, aestuat — flammas parturit v. 96, praestat praebetque v. 123 saepiusque in vv. 124—150. Item, ut singula tantum exempla apponam, invenitur: absurdum est et vanum ir. 3. 4; vana et falsa sententia ib. 5. 15, abeat et recedat ib. 8. 4. captivitas ac servitus pers. 5. 5; rogat — obsecrat — deprecatur ib. 41. 2 sq., exitum ruinamque ib. 43. 1. Falsa vero, quod quidem ad Phoenicem attinet, est ea sententia, qua cum hac oratoria amplificatione arguatur Lactantius de loquacitate[1]). Sicut enim tantum abest, ut apud eum inanis verborum strepitus molesque inepta deprehendantur, ut commoda jucundaque copia ad optimorum scriptorum rationem in ceteris ejus scriptis existat, ita hoc quoque carmine moderata dicendi copia secundum Lactantii consuetudinem tractatur.

5. Denique ut ex magna figurarum copia, quae quidem hoc toto carmine extet, eas potissimum eligam, quibus Lactantii ratio indicetur, propono inprimis anaphoram, qua poëta sicut ille interdum delectatur. Deprehendimus enim in Phoenicis vv. 2 et 4 qua — qua; 15 non — non; 31 hoc — hos; 113 hos — his; item vv. 35 cum primum, 37 sq. ter — quater, 124 tantus, 156 nec ulla bis extant; v. 80 quos, 129 sq. hoc ter repetuntur, atque adeo vv. 167 sq. vox „ipsa" quinquies redit. Anaphoram autem apud Lactantium saepissime invenire licet, sic V. 19. 23, 28. 31; VI. 13. 11; VII. 27. 15; opif. 4. 22; 18. 5; 19. 9; epit. 1. 1; 26. 4; 28. 3; 42. 2; 57. 10; 61. 45; pers. 1. 4 sq., cf. 7. 8; 8. 6; 16. 5 sq.; 37. 4, neque omittendum est hanc figuram cum apud illum, tum hoc carmine pertinere inprimis ad pronomina et conjunctiones.

Etiam annominationem sive paronomasiam, quam vocant grammatici, inveni in versu 9, secutus Heinsium pro codd. Venet. lectione „et consitus" corrigentem „stat consitus", cujus figurae a Tertulliano et Augustino saepissime usurpatae praecipua extant exempla in libello de mortibus persecutorum sic: dogma et doctrina 2. 1; dominatores do-

---

1) Uti volunt Bernhardy, röm. Lit.-Gesch. 2. III. p. 370. Teuffel, röm. Lit.-Gesch. 4. 986 cf. Kehrein l. l. p. 51 adnot.

minantur 16. 7; sanctio sanctae religionis 24. 9, deserendi desertor 47. 4 et saep.

Saepissime vero, tricies quinquies dico, alliterationem, quae vocatur, a Phoenicis scriptore adhibitam inveni, velut mors metus v. 16, acerbus abest 19, musica modis 48, posse putatur 49, saltus silva 68, tanti timet 94, alitur ales 113, praestat praebetque 123, qualis quae 127, felix foedera 164; atque etiamsi ea plerumque in Phoenice deprehenditur alliteratio, in qua uti his in exemplis bis tantum literae principales inter se consentiant, non casu tamen vel forte aliquo exortam esse illam figuram his apparet exemplis uberioris, ut ita dicam, alliterationis vs. 2 patet porta poli, 71 nulla nocens perrumpere possit, 75 seu concreta noto nubes per inania coeli, 159 postquam puri pervenit ad aetheris auras.

Hanc vero figuram a tertii et quarti inprimis saeculi poëtis popularibus Christianis magis magisque adhibitam Lactantii aetatem indicare non omittendum esse puto. Eademque de causa postremo non possum non commemorare illos Phoenicis versus, quos grammatici vocant homoeoteleuta. Horum versuum, qui apud poëtas classicos admodum raro et forte deprehenduntur, a saeculo decimo autem auctore Leone, monacho Parisiensi, versus leonini nominantur, in Phoenice extant, nisi fallor septendecim, velut

vs. 2: Qua patet aeterni maxima porta poli.
„ 20: Et curae insomnes et violenta fames.
„ 61: Ut reparet lassum spatiis urgentibus aevum.
„ 78: Nam perit, ut vivat, se tamen ipsa creat.
„ 87: His addit teneras nardi pubentis aristas.
„ 106: Et Phoenix ruptis pullulat exuviis.
„ 166: Ut posset nasci appetit ante mori [1]).

---

1) Omnes hujusmodi Phoenicis versus, id quod summi momenti est, caesurâ et extremâ syllabâ consonant, ita ut poëta assonantiam quandam studeat. Hac de re scribit Koffmane l. l. p. 162: Von den christl. Dichtern pflegt schon Commodian die aus einer Folge ähnlich auslautender Endungen bestehende Assonanz. Apol. 397 Ut nihil agnoscant, donec meo verbo sanescant. Instr. I. 30, 12 Legem datis istis, non verbis paratis ipsis. ib. I. 2. 13 Idola si vana relinquantur neque colantur. p. 163 Das Möglichste in der Endassonanz leistete das car-

Hoc igitur carmen, si ex iis existimamus, quae de ejus ingenio et dicendi ratione praemissa sunt, quominus Firmiano Lactantio, IV. saeculi rhetorum latinorum principi, tribuamus, nihil impedire videtur. Itaque contra Baehrentium, novissimum Phoenicis editorem, manendum est in sententia et Lengletii et Wernsdorfii, proximi saeculi ejusdem editorum, quorum ille (Tom. II, p. IV. edit. Lact. Paris· 1748) dicit: „Hos versus nollem omnino Lactantio abjudicare; certe hominis sunt acuti ingenii, in re poëtica versatissimi"; hic vero (in edit. Altenburg. 1782 p. 289) „stilus carminis omnino nitorem et flumen orationis Lactantianae refert".

Ac profecto Lactantius non modo scriptis suis prosaicis jam teste Hieronymo (Chron. ad a. 318) virum omnium suo tempore eruditissimum se praestitit, sed etiam artificiosa atque ingeniosa carminis de ave Phoenice compositione effecit idque assecutus est, ut, cum aequales scriptores et gentiles et Christiani a tribus illis virtutibus, quas Cicero (de orat. III. 10. 37) in omni oratione, certeque etiam poëtica, deposcit — ut latine, ut plane, ut ornate dicatur, ab illis plerumque essent alieni, ipse ad eas proxime accesserit.

Quoniam vero, quae ab antiquis scriptoribus relata de Phoenice ave erant, poëta congesserit in hoc carmen [1]) ita

men de resurrectione mortuorum (IV. saec.). V. 1—4 enden alle auf as, 11 davon haben auch an der Caesur diese Assonanz; vs. 15—19 am Ende und bei der Caesur auf o; item v. 20—25 auf is, 26—30 auf it und um. p. 164 In der Folgezeit (nach Prudentius) nimmt die Verwendung von Endassonanz u. Reim immer grösseren Umfang an, bis im eigentlichen Mittelalter die eigentlichen Meister auf diesem Gebiete erstehen.

1) Auctorum veterum et gentilium et Christianorum, qui fabulam de illa ave vel breviter commemoraverunt, vel pluribus narraverunt, nomina afferre liceat. Sunt autem hi:

I. gentiles et qui ante et qui post Lactantium Phoenicis mentionem fecerunt:

Achilles Tatius de Leucippes et Clitoph. amoribus III. 25.
Aelianus hist. anim. VI. 58.
Antiphanes ap. Athen. XIV. 70.
Artemidorus ὀνειροκρ. IV. 47.
Aurel. Victor de Caes. cap. IV; epit. IV.
Claudianus idyll. I.

ut eruditionis suae lectionisque in variis omnis memoriae scriptoribus diligenter versatae documentum appareat, quid obstat, quominus Firmiani Lactantii esse censeamus?

Dio Cassius histor. 58. 27.
Diog. Laert. Pyrrho IX. 79.
Herodotus II. 73.
Horus hieroglyphic. script. II. 57.
Lampridius Heliogab. cap. 22.
Libanius in Julian. imp. necem orat. 9.
Lucianus Hermotim. cap. 53.
Martialis epigr. V. 7. 1; VI. 55. 2; IX. 12. 4.
Pomp. Mela de situ orbis III. 8. 21.
Oppianus de aucup. I. 28.
Ovidius metam. XV. 392—408; coll. I. 565 cum versu 10; XV. 372 et IV. 377 cum vv. 107. 163; XIII. 810 cum v. 73; amor. II. 6 cum v. 31.
Philostratus vit. Apoll. Thyan. III. 49.
Plinius hist. nat. X. 2; XII. 19 (VII. 49; XIII. 4; XXIX. 1).
Plutarchus defect. or. T. II p. 415 ed. Wyttenb.
Solinus memorab. 33. 11.
Statius silv. II. 4. 34 sqq.; III. 2. 114.
Tacitus annal. VI. 28. 34 (coll. Jac. Grimm, Klein. Schriften II. 312 in der Abhandl. Ueber d. Verbrennen der Leichen „in erhebender Dichtung stellen uns Sage u. Poesie des Alterthums einen fabelhaften Vogel dar [den Phönix], von dem sich behaupten liesse, dass er beide Bestattungsweisen des menschlichen Geschlechts [Verbrennen und Begraben] zusammen geübt habe“).

II. Christiani autores, qui multas de Phoenice fabulas tradiderunt.

Alcimus Avitus de spirit. hist. gestis I. 239 sqq.
Ambros. hexaëm. V. 23; in psalm. 118 serm. 19.
Augustinus de nat. et orig. anim. Tom. VII. 4; X. serm. 18.
Ausonius de aetat. anim. id. 18. 6.
Clemens Rom. const. ap. V. 5; ep. ad. I. Cor. I. 24 sq.
Commodianus carm. apol. V. 138.
Cyrill. Katech. 18.
Dracontius hexaëm. I. 653.
Epiphan. ancor. II. 89.
Euseb. Pamph. vit. Const. IV. 72; praep. ev. 9. 29.
Hieron. Strid. Symb. Rufin. IV. 80 ed. Francof.
Isidor. Hispal. etymol. XII. 7.
Maximus Martyr. contra sev. dogmat.
Gregor. Naz. or. 37.
Gregor. Turon. de curs. eccl. edd. Arndt et Krusch I. II. Hannover 1884.
Origenes c. Cels. IV.
Synesius p. 49.
Tertullianus de resurr. carn. cap. 13.
Zeno Veron. serm. ultimus.

Die Quellen der Apokalypse Baruchs.

Von

Lic. Richard Kabisch.

Die vorliegende Untersuchung, die wohl früher oder später einmal geführt werden musste, hätte der Verfasser lieber anderer Zeit oder anderer Hand überlassen. Allein mit geschichtlichen Arbeiten aus dem Gebiet des N. T.'s beschäftigt, sieht er sich auf Schritt und Tritt genöthigt, aus der Fülle des in Apokryphen und Pseudepigraphen niedergelegten reichen Gedankenmaterials zu schöpfen, um für das Verständniss neutestamentl. Personen und Autoren in der Kenntniss der religiösen Anschauungen der neutestamentlichen Zeit eine feste Grundlage zu gewinnen. Hier aber drängt sich ihm allenthalben die Wahrnehmung auf, dass es ein unsicheres Bauen ist und ebensoviel verwirren kann, als aufklären, wenn dies Schöpfen geschieht ohne säuberliche Scheidung dessen, was, aus verschiedenen Geistern entsprungen, in den grösseren Sammelwerken dieser Gattung sich vereinigt findet. Bei Henoch und den sibyllinischen Büchern ist die Sachlage noch günstig; denn da man hier über den compilatorischen Charakter derselben einig ist, ist der Forscher wenigstens nur genöthigt, unter kurzer Mittheilung der Gründe anzugeben, welcher Zeit oder welcher Quelle des Buches er die Stelle, die er gerade benutzen will, für zugehörig erachtet, und kann alsdann die dem entsprechende Verwerthung derselben vornehmen. Bei dem IV. Buch Esra dagegen und der Apokalypse Baruchs — welche mit jenen zwei anderen vereint, wohl als die reichhaltigsten Quellen des besagten Gebiets bezeichnet werden können, — war die Einheitlichkeit bisher noch gar nicht in Frage gezogen; und wer innerhalb

derselben von Stücken sprach, die anderen Theilen an Ideengehalt und religiöser Anschauungsweise fremd oder gar entgegengesetzt seien, musste von vornherein auf Irrwegen sich zu befinden scheinen. Aus welchen Gründen der Verfasser das IV. Buch Esra in ähnlicher Weise, wie etwa das Buch Henoch, als Sammelwerk betrachten zu müssen glaubt, und wie er sich die Zusammensetzung vorstellt, hat derselbe unlängst in eingehenderer Untersuchung dargelegt [1]). Und die eben dargelegten Verhältnisse bewegen ihn, für die Apokalypse Baruchs, über welche er ebenso urtheilt, in möglichst knapper Form im Folgenden den gleichen Nachweis zu versuchen.

Wer eine Quellenscheidung dieser Art unternimmt, der sieht sich wol einer zwiefältigen Arbeit gegenüber. Einmal handelt es sich um die klare Heraushebung derjenigen Punkte, welche ihm selbst bei der Lecture seines Autors als Widersprüche und Gegensätze aufgestossen sind und bei näherer Gegenüberstellung und Vergleichung die Nothwendigkeit einer Quellenscheidung aufgedrungen haben. Sie will, als blosse Feststellung von Thatsachen, auf Gültigkeit und Gewissheit Anspruch erheben, solange nicht die Beobachtungen selbst als irrige erwiesen sind. Sodann gilt es, die als nothwendig erkannte Quellenscheidung selbst zu unternehmen, eine Umgrenzung der einzelnen Theile und Loslösung der zu ihrer Verflechtung verwendeten Glieder zu versuchen und etwaige Vermuthungen über Verfasserschaft und zeitlichen Ursprung derselben zur Wahrscheinlichkeit zu bringen. Dieser Theil der Untersuchung ist Hypothese und will als solche betrachtet, bezweifelt, umgebildet oder bestätigt werden. Wer aber diese doppelte Vorarbeit erledigt hat, der wird gern, um seinen Lesern ein abgerundetes Ganze zu bieten und Wiederholungen zu vermeiden, in der Ausführung beides mit einander verbinden, sodass Erkenntniss der Schwierigkeiten und Auflösung derselben sich abwechselt und so, statt des getrennten Baumaterials, alsbald der organische Aufbau selber dem Leser sich darbietet. Allein die Erfahrung hat

1) Das vierte Buch Esra, auf seine Quellen untersucht, Göttingen 1889.

gezeigt, dass bei diesem Verfahren für Denjenigen, der die Resultate der Untersuchung verwerthen will, die Scheidung erschwert wird zwischen dem, was der Verfasser selbst als ausgemacht betrachtet und was er als Hypothese in Vorschlag bringen will. Ja, es ermöglicht, dass Jemand, der etwa an der letzteren irgend welche Unrichtigkeiten aufzeigt, sich dem Glauben hingiebt, er habe damit auch die Nothwendigkeit der Quellenscheidung überhaupt widerlegt. Es sind daher Gründe der Klarheit, die den Verfasser bewogen, hier die beiden Theile der Arbeit getrennt vorzulegen und zunächst die einzelnen Punkte hinzustellen, die seines Erachtens ein Entstehen der Apokalypse Baruchs von Einem Verfasser und aus Einem Guss unmöglich machen, und alsdann die Form in Vorschlag zu bringen, in der er die Quellenscheidung selbst für ausführbar hält.

Dass durch Zeit und Raum beide Theile die Grenzen einer Skizze innezuhalten genöthigt sind, und darum auch die Auseinandersetzung mit der betr. Literatur nach Kräften beschränkt werden muss, bittet er nicht unbeachtet zu lassen.

I.

Die Nothwendigkeit der Quellenscheidung.

Die Apokalypse Baruchs zerfällt ihrem Inhalte nach in drei grosse Abschnitte. Der erste enthält die geschichtliche Exposition, der zweite eine Reihe von Dialogen und Offenbarungen, die miteinander durch kurze Zwischenspiele verknüpft sind, der dritte einen Brief Baruchs an die 9½ Stämme in der Zerstreuung. Zu vermuthen ist nach 77, 9, dass ursprünglich noch ein vierter Theil gefolgt ist, einen Brief an die Gefangenen in Babylon enthaltend. Schürer nimmt an[1]) nach 76, 3 f., dass auch noch ein geschichtlicher Schluss die Entrückung des Sehers berichtet habe. — Im Einzelnen ist nun der Gang des Buches, soweit es in seinen drei Theilen vorliegt, kurz folgender. **I.** Im 25. Jahre Jechonjas (über

1) Gesch. des jüd. Volkes, II, 642.

welche verworrene Zeitbestimmung Langen [1]) u. A. genug gehandelt haben) verkündigt der Herr Baruch, dem Sohne Nerias, dass er die Absicht habe, Jerusalem „auf Zeit“ vor seinem Angesichte verschwinden zu lassen und das Volk unter die Heiden zu zerstreuen, „damit es ihnen wohlthue“. Deshalb wollen er und Jeremias und alle ihnen Aehnlichen die Stadt verlassen, da ihre guten Werke und Gebete ihr zum Schutz gereichen. Die Frage B.'s, ob denn die Welt in die Oede des Anfangs zurückkehren solle, wenn Zion vergehe, wird verneint; denn diese Stadt sei noch nicht das ewige Zion; dieses sei vielmehr bei dem Herrn aufbewahrt, wie das Paradies, und werde s. Z. „bei ihm“ offenbart werden. Auch die Züchtigung des Volks ist daher nur „aliquamdiu“. Die Feinde dienen nur dem Herrn „auf Zeit“. Baruch thut, wie ihm geheissen, und führt Jeremias mit den übrigen „Geehrten des Volks“ ins Thal Kidron. Dort weinen und fasten sie bis zum Abend. 1—5. Tags darauf umgiebt das Heer der Chaldäer die Stadt. Gegen Abend verlässt B. das Volk und steht „apud quercum“. Da hebt ihn ein starker Wind in die Höhe über die Mauer, er sieht 4 Engel auf den 4 Ecken der Stadt mit Fackeln. Auf den Befehl eines andern herniederfahrenden Engels schieben sie das Anzünden der Stadt hinaus, bis er die Geräthe des Allerheiligsten aus dem Tempel genommen und in der Erde verborgen, damit diese sie bewahre bis ans Ende der Zeiten, bis Jerusalem wieder und für ewig gebaut werde. Der Engel giebt dann den Befehl, die Mauern zu zerstören und die Stadt in Brand zu stecken. B. wird auf seinen Ort zurückgesetzt. Die Engel vollbringen die Zerstörung. Eine Stimme aus dem Tempel fordert die Feinde zum Eintritt auf, da der Wächter das Haus verlassen habe. Sie nehmen die Stadt ein und führen das Volk sammt dem König in die Gefangenschaft. B. und Jeremias weinen und fasten 7 Tage. Jeremias geht dann auf ein durch B. ihm übermitteltes Herrnwort mit dem Volk nach Babylon, B. aber sitzt vor den Thoren des Tempels, singt einen Klagegesang und spricht einen Spruch gegen

---

1) De apocalypsi Baruch, Freib. 1867, p. 10 sq.

Babel. Dann fastet er wieder 7 Tage. 6—12. **II.** Nach Ablauf der Fastenzeit steht er auf dem Berge Zions und vernimmt eine Stimme aus der Höhe, er soll bis ans Ende der Zeiten aufbewahrt werden, damit er alsdann den Völkern, die jetzt im Glück sind, wenn dann ihre Vergeltung komme, ein Zeugniss sei. Er thut darauf allerlei Fragen, z. B. wie sichs reime, dass dann doch nur noch geringe Völkertheile (populi exigui) am Leben sein, die Uebrigen also bis dahin glücklich leben und von gar keiner Vergeltung betroffen werden würden; was dann das Thun der Gerechten genützt habe, da er sich nicht ihretwegen Zions erbarmt u. s. w. Der Herr verweist ihn auf das Jenseits (15, 7 f.). Ein Gespräch über die Erlangung desselben, das auf Adam und Moses führt, schneidet der Herr mit der Weisung ab, er solle sich um das Vergangene nicht bekümmern, denn jetzt handle es sich um das Ende der Zeit. Die Welt werde jetzt schnell ihrem Ende zueilen; deswegen habe er Zion nun hinweggenommen, um die Heimsuchung der Welt mehr zu beschleunigen. Auf Enthüllungen darüber soll er sich durch siebentägiges Fasten vorbereiten. 13—20. — — Nachdem Baruch dies im Thal Kidron gethan, begiebt er sich wieder auf den Berg. In einem Lobpreis der Herrlichkeit des Herrn spricht er die völlige Werthlosigkeit alles Irdischen aus. Die ganze Natur sei sterblich, in beständigem Absterben begriffen. Gott möge drum schon jetzt dem Todesengel Halt gebieten, die Todtenauferweckung vornehmen und seine versprochene Herrlichkeit offenbaren. Das Gebet schwächt ihn. Die Himmel öffnen sich, er schaut und hört: Ehe die Erde nicht ihre völlige Frucht gebracht, und alle präexistenten Seelen ans Tageslicht gekommen, könne die Creatur nicht das Leben bekommen. Es nahe nämlich die Zeit, wo die Bücher der Sünden und die Schatzkammern der Gerechtigkeit im Himmel aufgethan werden. Zwischenfragen des B. veranlassen zu einer Schilderung der Messiaswehen, die in 12 aufeinander folgenden Theilen verstreichen werden. Nach ihrer Vollendung offenbart sich der Messias und mit ihm das Reich

der Seligkeit auf Erden, das in einer wunderhaften Fülle der Fruchtbarkeit und herrlicher überirdischer Nahrungsmittel besteht. Nach der Rückkehr des Messias in Glorie erfolgt die Auferstehung; die Seelenkammern werden geöffnet, und es folgt die Beseligung oder die Qual. — Baruch begiebt sich nun zu dem Volk, das er im Kidronthal versammelt. Er mahnt sie zum treuen Gedenken Jerusalems, denn die Tage kämen, wo alles Irdische vernichtet würde: wenn sie aber das Gesetz im Herzen behielten, würde Gott sie alsdann beschützen, wenn er alle Creatur erschüttere. Denn — und dies schliesst sich nun weder an das Vorhergehende an, noch ist es in den voraufgegangenen Offenbarungen irgendwie dem B. mitgetheilt worden — nach geringer Zeit werde Zion erschüttert werden, um abermals gebaut zu werden. Auch dieses zweite Zion werde zerstört werden und eine Zeit lang wüste liegen; nachher werde es für Ewigkeit herrlich erneuert werden. Nach kurzer Wechselrede begiebt er sich wieder auf die Tempelstätte und spricht ein kurzes Klagelied. 21—35. — — Der Seher schläft ein und sieht eine Vision von einem Cedernwald, von jähen Felsen umgeben, der durch eine Quelle zerstört wird, die unter einem Weinstock hervorbricht. Die letzte Ceder geht auf das dräuende Wort des Weinstocks in Flammen auf. Die Deutung, die Gott auf B.'s Bitte selbst ertheilt, erklärt das als den Messias und sein Reich, der das vierte Weltreich vernichten und seinen letzten Regenten auf dem Berge Zion richten werde. Seine Herrschaft werde „in saeculum“ dauern, bis die vergängliche Welt geendigt würde. Nach kurzer Wechselrede wird B. entlassen mit der Weisung, das Volk zu lehren, 7 Tage zu fasten und wiederzukommen. Er thut das, theilt seinen bevorstehenden Tod mit und mahnt sie zur Ausdauer am Gesetz in der Hoffnung auf die Tröstung Zions, die in der neuen Welt erfolgen werde, wenn die gegenwärtige vergangen. (!) Auf ihre Klage wegen ihres Todes erwidert er, er könne dem Rathschluss des Ewigen nicht widerstehen. Dann heisst es: „Et cum exissem et dimisissem eos, abii inde. et dixi eis: ecce ego vado usque Hebron; illuc enim misit

me Fortis". „Et veni ad eum locum, ubi sermo factus fuerat ad me (— das ist also nach 13, 1. 21, 2. 35, 1 ff. auf den Trümmern des Tempels —) et sedi ibi et ieiunavi septem diebus". 36—47. — — Nach 7 Tagen hebt B. wieder an und betet wieder in längerem Hymnus auf Gott um weiteren Schutz für das erwählte Volk. Gott lobt das Gebet; das Gesetz aber fordere sein Recht. Er werde hinweggenommen werden; hernach werde die Trübsal anheben. Es folgt eine Schilderung der Messiaswehen. Während derselben werde einem Jeden offenbar werden, dass dann der „Wechsel der Zeiten" vorgehe; denn das Feuer werde alsdann die Gedanken der Missethäter verzehren. B. klagt über das durch Adam herbeigeführte Elend so vieler Tausende und preist das glückliche Geschick der Gerechten. Doch möchte er wissen, in welcher Form die Auferstehung vor sich gehen würde. Er erhält darauf Antwort und weitere Aufschlüsse über die Art der Beseligung bezw. Verdammniss der gerichteten Menschheit. B. erwidert, dass ja dann die Leiden dieser Zeit nicht werth seien der unendlichen Herrlichkeit, die an ihnen sollte geoffenbart werden. Darauf schläft er ein. Er schaut eine Vision von einer zwölfgetheilten Wolke, abwechselnd aus je 6 schwarzen und weissen Gewässern zusammengesetzt. Am Schluss kommt noch eine grosse schwarze Wassermasse und dann ein mächtiger Blitz, der die Herrschaft über die ganze Erde einnimmt und alle Schäden heilt, die von den letzten schwarzen Gewässern angerichtet sind. Zwölf Ströme steigen aus dem Meere auf und unterwerfen sich ihm. B. bittet in längerem Gebet um die Deutung, zugleich Gedanken über die Gerechtigkeit Gottes und die freie, verantwortliche Schuld der Sünder daran knüpfend. Darnach sitzt er unter dem Baum, um auszuruhen in seinem Schatten. Der Engel Ramiel tritt zu ihm und deutet ihm die Vision. Das elfte — schwarze — Gewässer wird gedeutet als die gegenwärtige Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer; das zwölfte — weisse — als spätere Rettung des Volks aus einer grossen Gefahr und Wiederaufbau Zions, zu dem alle Völker noch einmal Geschenke bringen würden. Es werde zunächst zwar

nicht gnaz so herrlich sein, wie das salomonische, dann aber vielen Völkern zum Untergang werden. Denn die letzten schwarzen Gewässer, die zum Schluss kamen, bedeuten nun die Messiaswehen, deren letztes für die Sünder das Erscheinen des Messias ist. Die letzten weissen Gewässer (?) sind das selige, ewige Messiasreich auf Erden. B. preist die Güte Gottes und erhält darauf die Verheissung seiner Entrückung, die nach 40 Tagen vor sich gehen solle, und die Weisung, inzwischen noch das Volk zu lehren. Er versammelt das Volk, ermahnt sie zu gerechtem Wandel und verspricht ihnen auf ihre Bitte, noch an die Brüder in Babylon zu schreiben. 48—77, 17. — **III.** Am 21. Tage des achten Monats kommt nun B., setzt sich unter die Eiche und schreibt 2 Briefe, an die Gefangenen in Babel und an die Stämme in der Zerstreuung. Den Brief an die letzteren giebt er dem Adler zur Bestellung. Das Schreiben enthält nach kurzer Schilderung der Zerstörung Zions Mahnungen zur Treue, Verheissung der Vernichtung der Völker beim endlichen Gericht und Weltuntergang, glühende Schilderung der Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Erdenwelt mit Allem, was sie hervorbringen und tragen kann, in der nichts ihnen verblieben sei, als der Höchste und sein Gesetz. Aber was sie verloren, sei vergänglich, was aber bevorstehe, sei die Seligkeit in der Ewigkeit. Und sie sei ganz nahe, denn die Kraft der Erdenwelt sei schon erschöpft. Mit einer Mahnung zur Verlesung des Briefes in den Gemeinden und der Entsendung desselben schliesst das Buch. 77, 18—87.

Der Verfasser hat nicht absichtslos, statt auf die Lecture der 87 Capitel des Textes alsbald zu verweisen, den Inhalt desselben in diesem engeren Rahmen einer vollständigen Inhaltsangabe vorgeführt. Denn wer dieselbe jetzt hintereinander durchgelesen und die durch gesperrten Druck hervorgehobenen Stellen nicht unbeachtet gelassen hat, der wird schon lebhaft von der Empfindung berührt worden sein, wie wunderbar wir in dem so gestalteten Buch hin- und hergeworfen werden zwischen den verschiedensten Stimmungen, Anschauungen und Aussichten. Die schrankenloseste Welt-

verzweiflung, die auf nichts von Glück oder Frieden mehr zu warten räth, bis diese Erdenwelt, deren Kraft erschöpft sei, vergangen und die transcendentale Welt der Zukunft ans Licht getreten sein werde, steht in demselben Rahmen mit einer Weltfreudigkeit, die in ihrer Anschauung von der Art des Erdenglücks nichts an Sinnlichkeit zu wünschen übrig lässt und die Kräfte der Creatur für so ungeschwächt hält, dass diese vielmehr Früchte und Herrlichkeiten noch hervorbringen soll, wie sie an Ungeheuerlichkeit und strotzender Kraftfülle noch nicht dagewesen. Das zweite, was deutlich zu Tage getreten sein wird, ist dies, dass dieselben Dinge zu mehreren Malen behandelt sind, und zwar jedesmal mit einer Miene, die durchaus Neues und noch garnicht Erwähntes zu bringen scheint; Dinge aber, bei denen eine doppelte Darstellung an sich durchaus zwecklos erscheint. Es hat Sinn, wenn ein Seher jedesmal, wenn er auf die Trümmer Jerusalems zurückkehrt, in einen Klagegesang ausbricht; oder dass er jedesmal, wenn er zu Gott beten will, mit einem Preis seiner Herrlichkeit und Wunderthaten beginnt; oder, so oft er Offenbarungen von ihm empfangen möchte, mit Betrachtungen über die natürliche Unerforschlichkeit der Rathschläge Gottes beginnt. Aber es ist durchaus nicht abzusehen, weshalb die Messiaswehen, die doch schliesslich nnr in Einer Form vor sich gehen können, demselben Seher heute erzählt werden und nach 8 Tagen wiederum und nach 14 Tagen abermals! Oder weshalb das gleiche geschieht mit der Nachricht, dass der Messias kommen werde; oder mit der Ausmalung der Form des messianischen Reiches. Die letztere fanden wir zweimal gegeben, die Mittheilung der Messiasankunft dreimal, die Schilderung der Messiaswehen ebenfalls dreimal. Und dabei sind namentlich die letzteren weder so identisch, dass sie auf Gemeinschaft des Autors oder auf gegenseitige Abhängigkeit hinwiesen, noch auch sind die Neuheiten, die etwa die späteren gegenüber den früheren bringen, so gross, dass sie die Wiederholung des ganzen übrigen schon einmal vernommenen Complexes rechtfertigten; um so mehr, da sie das erste und das zweite Mal garnicht in dem Gefüge einer Vision, sondern in directer Mittheilung als etwas selbstständig Neues auf-

treten. Vielleicht ist man gewohnt, bei apokalyptischen Büchern, wie das vorliegende ist, über dergleichen Auffälliges hinwegzusehen. Die Apokalypsen bringen so viel Wunderbares, und ihre Verfasser müssen so viele seltsame Anschauungen gehabt haben, warum sollten sie nicht auch die Eigenthümlichkeit sich gestatten, ihren Helden dieselben Dinge zwei-, dreimal offenbart werden zu lassen! Allein wenn die Gestalten ihrer supranaturalen Welt, in denen sie und ihre Zeitgenossen lebten, oft eigenthümlich genug sind, so giebt das noch in keiner Weise ein Recht, an die Kunst, mit der sie die Composition ihrer Werke anlegten, irgendwie einen andern Maassstab anzulegen, wie bei andern Schriftstellern. Und die Erfahrung hat gelehrt, dass nicht nur bei historischen und poetischen Schriftstellern des Alterthums, sondern auch bei Büchern apokalyptischen Inhalts, wo dieselben Dinge wiederholt und in nicht ganz identischer Form dargestellt sind, das gemeinsame Ganze, in dem sie stehen, für die Gemeinsamkeit ihres Urhebers keine Bürgschaft mehr bietet. Zudem sind in jüdischen Apokalypsen die Messiaswehen, die Messiaserscheinung und das Weltende das Ziel und der Kern. Sind sie also doppelt oder mehrfach und mit Abweichungen erzählt, so wird der aufmerksame Beobachter von vornherein Ursache haben, mit seinem Zutrauen zu der Einheitlichkeit des Buches auf seiner Hut zu sein.

Was indessen nicht nur die Aussicht auf die Möglichkeit einer Quellenscheidung eröffnet, sondern diese zu einer Nothwendigkeit macht, ist dies, dass es sich in diesen seltsamen Variationen derselben Themen nicht nur um Abweichungen, sondern um unlösbare Widersprüche handelt, die bei einer Vergleichung nicht nur untereinander, sondern auch mit dem Grundstock des Buches ebenso wie beim IV. Buch Esra den gemeinsamen Ursprung aus Einem Kopf und Einem Herzen unmöglich machen. Es sei, um die Neigung des Lesers schneller zu gewinnen, gestattet, mit dem auffallendsten Punkt einzusetzen, obgleich hernach ein örtliches Fortschreiten der Kritik erfolgen soll. — Die Apokalypse Baruchs will, kurz ausgedrückt, auf den Trümmern des durch die Chaldäer zerstörten Jerusalems entstanden sein.

Die Exegeten sind darüber einig, dass dieser Situation die Zerstörung durch Titus zu supponiren sei. Und in der That ist daran nicht zu zweifeln. Zwar wäre an sich ja gewiss möglich, dass Jemand den Namen des Baruch als sichere Empfehlung seiner geplanten Schrift übergeschrieben und demgemäss auch geschichtlichen Eingang und sonstiges Beiwerk gestaltet habe, auch solange Zion noch stand. Indessen ist daran hier nicht zu denken. Schürer beweist das a. a. O. S. 642 aus den Worten 32, 2—4: „Post modicum tempus concutietur aedificatio Sion, ut aedificetur iterum. Verum non permanebit ipsa illa aedificatio, sed iterum post tempus eradicabitur, et permanebit desolata usque ad tempus". Wir wollen gleich hier bekennen, dass wir dieser Stelle mit gewissen Zweifeln gegenüberstehen und darum auf sie nicht gerade bauen möchten. Indessen ist nach 85, 13, wonach die Propheten für den Verfasser bereits zu den tempora pristina und generationes antiquae gehören, ersichtlich, dass das Buch einer längst nachexilischen Zeit entsprungen ist, einer Zeit also, in der der zweite Tempel zum mindesten schon stand, — wenn das nach dem Charakter des Ganzen sonst noch irgend Jemandem zweifelhaft sein sollte. Dass es aber andererseits entstanden ist, während Zion in Trümmern lag, ist ebenfalls erweislich. Denn nach 6, 89 sollen die heiligen Geräthe, welche der Engel aus dem Allerheiligsten nimmt und in die Erde versenkt, nunmehr dort verborgen bleiben bis ans Ende der Zeiten (usque ad extrema tempora), bis Jerusalem „iterum restituatur ad aeternum". Und nachdem der Seher 85, 3 geklagt hat, dass Zion „ablata est a nobis", tröstet er sich und sein Volk damit, dass „quae enim amisimus, corruptionis erant, et quae recipiemus, non corrumpentur . . . . iuventus enim saeculi praeteriit, et vigor creaturae iam consumptus est". Es ist also klar, dass der Verfasser unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems schreibt und einen Wiederaufbau desselben vor dem Weltende nicht erwartet. Und nun halte man dagegen die Vision, die wegen dieses vollendeten Gegensatzes gewiss schon beim Durchlesen der Inhaltsangabe auffällig geworden ist, von der zwölftheiligen Wolke. Es folgten dort ja zwölf

verschiedene Gewässer aufeinander, immer erst ein schwarzes und dann ein weisses, so dass also das elfte schwarz, das zwölfte weiss sein musste. Ihre Gesammtheit umspannte die gesammte Weltgeschichte „ab initio creaturarum eius et usque ad consummationem eius“, „longitudo saeculi quam fecit Fortis“. Die Masse der schwarzen Gewässer, die zum Schluss kam, waren die Messiaswehen. Das elfte, schwarze Gewässer wird gedeutet als die „calamitas, quae contingit nunc Sioni“, dass nämlich „Sion tradita est, et Jerusalem vastata“. Auch hier also wird vorausgesetzt, dass die Vision empfangen wird von Einem, der die Zerstörung durch die Chaldäer (67, 7) soeben mitangesehen hat. Dann aber heisst es Cap. 68: „Et aquae duodecimae lucidae quas vidisti, hoc est verbum. veniet enim tempus post haec, et decidet populus tuus in calamitatem, ut periclitentur ut pereant omnes simul; verumtamen salvabuntur, et inimici eorum coram eis cadent, et erit eis aliquando laetitia multa, et illo tempore post modicum iterum aedificabitur Sion, et constituentur iterum oblationes eius, et sacerdotes revertentur ad ministerium suum, et iterum venient gentes ut glorificent eam; verumtamen non plene sicut in initio: sed erit post haec, erit ruina gentium multarum“. „Aquae enim aliae quas vidisti, quae nigrae erant prae omnibus quae ante eos, . . ., totius sunt mundi“; die Messiaswehen brechen herein. Was also hier mit dürren Worten gesagt ist, ist dies: Zion wird zum zweiten Male gebaut werden, und abermals werden die Völker kommen, sie zu verherrlichen. Und wenn die Herrlichkeit des zweiten Tempels auch nicht ganz so gross sein wird, wie die des ersten (— also keine Rede davon, dass dies etwa die aedificatio des ewigen Jerusalems ist, auf die 6, 9 u. s. w. hofft —), so wird er doch nachher ein Sturz werden vieler Völker. Denn die Messiaswehen, die nun hereinbrechen, vertilgen alle Feinde Israels. — Ist hier auch nur der gelindeste Zweifel möglich, welche Situation hier vorausgesetzt wird? Nicht nur, dass Zion wiederaufgebaut wird vor dem Weltende, worauf jene angeführten Stellen, übereinstimmend mit dem ganzen Grundstock des Buches, so nachdrücklich verzichten; sondern, während dieser zweite Tempel noch steht,

der durch v. 6 recht charakteristisch so dargestellt wird, wie der zweite Tempel im Vergleich zum ersten alle Zeit in den Augen der jüdischen Gemeinde dagestanden hat, bricht das Weltende, brechen die Messiaswehen herein, — er selbst wird die „ruina gentium multarum!“ Und dass dies etwa bloss unaufmerksam gesagt und im Grunde doch zu denken sei, auch seine Zerstörung werde noch vorher erfolgen, es sei nur hier davon nicht besonders die Rede, ist zum Ueberfluss noch gänzlich ausgeschlossen durch 69, 2—4, wo nochmals die Sachlage klärlich zusammengefasst wird mit den Worten: „Divisit enim Altissimus ab initio, quae ipse solus scit quod futurum est ut contingat. flagitia enim impietatum quae futurum erat ut essent in conspectu eius, praevidit modos earum sex, et operum bonorum iustorum, quae futurum erat ut perficerentur in conspectu eius, praevidit modos eorum sex, praeter ea quae futurum est ut faciat in fine saeculi“. Sechs Gutthaten der Weltgeschichte und sechs Unthaten; die letzte Gutthat vor dem Weltende der Aufbau des zweiten Tempels, die letzte Unthat die Zerstörung des ersten. Da bleibt für die Zerstörung des zweiten kein Raum mehr. Und die letzten Gewässer sind weiss, die Zeiten Israels sind gut, wie die Messiaswehen über die ganze Welt hereinbrechen und Alles vertilgen, was ausserhalb Palästinas weilt. In welcher Zeit also ist diese Weissagung geschrieben, kann sie nur geschrieben sein? Man denke sich, sie liege als ein selbstständiges Buch vor, ohne irgend einen anderen Anhalt für ihre Datirung, als den beschriebenen. Kein einziger Forscher ist, der Anstand nehmen würde, mit voller Bestimmtheit zu sagen: zur Zeit des zweiten Tempels. Denn wenn dessen Aufbau so eingehend beschrieben und die Verhältnisse, wie sie zu seiner besten Zeit bestanden haben, so richtig dargestellt werden, so ist sicher, dass er schon stand; und wenn von ihm gesagt wird, er solle nun, wenn auch an Herrlichkeit dem ersten nicht gleich, doch der Untergang der Heiden werden, und die — verhältnissmässig glückliche — Zeit des zweiten Tempels als die letzte Epoche der jüdischen Geschichte bezeichnet wird, ehe die Messiaswehen über die ganze Welt hereinbrechen und Alles, was ausserhalb Palästi-

nas ist, vernichten, so ist gewiss, dass er noch stand. Denn es ist damit ausgesprochen, dass, der die Vision schaut, das Eintreten des Weltendes noch während seines Bestehens erwartet. Weil dem so ist, glaubt der Verfasser auch nicht, dass Jemand die Nothwendigkeit, diesen Theil des Buches in die Zeit des bestehenden zweiten Tempels zu verlegen, in Abrede stellen wird; sollte es doch der Fall sein, so liesse sich dazu zwar nichts thun; der Betreffende gebe aber alsdann zu, dass er damit die Möglichkeit, irgend eine Schrift des Alterthums aus ihrem Inhalt chronologisch zu fixiren, sich abschneidet. Denn klarer nnd sicherer als hier können wol der terminus a quo und der terminus ad quem nicht hervortreten. Ist aber damit der Ursprung dieses Theils der Schrift als in die Zeit des bestehenden zweiten Tempels fallend erkannt, so ist auch die Nothwendigkeit der Trennung desselben von dem nach 70 geschriebenen Grundstock der Apokalypse Baruchs ausgesprochen.

Indessen dieser Punkt, wenn auch am ersten in die Augen fallend, ist nicht der einzige, der zur Vornahme einer wie auch immer gearteten Quellenscheidung zwingt. Bei genauerer Durchsicht ergiebt sich eine ganze Reihe von Thatsachen, welche den Charakter der Apokalypse als Sammelwerk heterogener Elemente erkennbar machen. Bereits auffällig wurde uns die eigenthümliche Wiederholung derselben Gegenstände in abweichender Darstellung; die Wolkenvision gehörte in ihren Schlusstheilen dazu; es wird also am nächsten liegen, diese Abschnitte direct ins Auge zu fassen und zu sehen, wie sie sich in der That dem Grundstocke fremd und untereinander nicht gleichartig erweisen. Es handelt sich um die Darstellungen der Messiaswehen, Messiasankunft und Messiasreich, wie sie sich finden 1) in Cap. 25—29, 2) Cap. 36—40, 3) Cap. 48, 31—41, 4) Cap. 53 bis 74, — da die Wolkenvision von vornherein nicht anders denn als ein zusammengehöriges Ganze angesehen werden kann. Fassen wir den ersten dieser Abschnitte ins Auge.

In 12 aufeinander folgenden Theilen sollen sich nach Cap. 27 die in 25 kurz eingeleiteten Messiaswehen vollziehen. „In duodecim partes divisum est tempus illud, et unaquaeque

earum reservatur illi quod constitutum est ei. in parte prima initium erit perturbationum, et in parte secunda occisiones procerum . . . in parte quinta fames et prohibitio pluviae . . .". so geht es fort. Zum Schluss erfolgt „in parte duodecima confusio permistionis omnium simul quae ante dicta sunt". Die Plagen sollen sich auf die ganze Welt erstrecken; nur diejenigen, welche im heiligen Lande wohnen werden, werden davor bewahrt bleiben, 39, 1 f. Nachdem die ganzen Plagen vorüber sind, „postquam completum fuerit quod futurum est ut sit in illis partibus, tunc incipiet revelari Messias". Behemoth und Leviathan kommen hervor, die Erde giebt die tausendste Frucht, der Weinstock bringt ungeheure Quantitäten Weins, der Geruchssinn wird wunderbar ergötzt, die Menschen werden mit Mannah gespeist u. s. f. (Nach 30 soll der Messias zurückkehren und die Auferstehung stattfinden.) — Wie stellt sich dazu der Grundstock des Buches, wie er im I., historischen Theil, eingeleitet wird, im III., dem Brief, schliesst, und dazwischen im II. mit Unterbrechungen sich fortspinnt? Man höre und vergleiche! „Urbs ista ad tempus tradetur, et populus castigabitur aliquamdiu, et saeculum oblivioni non dabitur. anne putas, quod ista sit urbs, de qua dixi: super volas manuum mearum descripsi te? . . . et nunc ecce custodita est apud me, sicut et paradisus". 4, 6. „Venit tempus, ut tradatur ad tempus et Jerusalem, usquedum dicatur, ut iterum restituatur in aeternum". 6, 9. So lange soll die h. Stadt in den Händen der „alienigenae" bleiben, bis sie wiederum und für ewig gebaut wird, als das himmlische Jerusalem. Ist da für einen Messias auf Erden Raum? Nur dann, wenn sein Erscheinen von dem Erscheinen des himmlischen Jerusalem begleitet wäre. Denn einerseits wird man den Messias doch wohl nicht auf den Trümmern Jerusalems herrschend denken wollen, — hat er vielmehr überhaupt eine Aufgabe, wenn er kommt, während Zion darniederliegt, so besteht sie doch darin, die Mauern Jerusalems zu bauen. Andererseits aber soll ja die Stadt auch übergeben bleiben, bis das ewige Jerusalem sich baut, also nicht vorher in die Hände des Messias und seines Volkes kommen. Also das ist deutlich: er kann nicht anders

kommen, als dass das ewige Zion mit ihm kommt! — Davon ist nun aber in unserer Schilderung von dem Kommen seines Reiches kein Sterbenswörtchen gesagt. Das ist als selbstverständlich hinzuzudenken, sagen die Freunde der Einheit. Es wäre wunderbar genug! Das Kommen des Reichs ist so anschaulich geschildert, alles Uebernatürliche, das hineingreift, mit Liebe ausgemalt, der Messias selbst kommt, Behemoth und Leviathan tauchen auf, Geister bringen Himmelsdüfte, das Mannah rinnt wieder zur Erde; da soll sich auch die ewige Stadt herniedersenken, und dessen sollte mit keiner Sylbe Erwähnung geschehen, — wo doch der Seher auf den Trümmern sitzt und gerade seinen Klagesang gesungen hat, dass Zion so wüste liegt? Unglaublich! Aber sollte Jemand dennoch darauf bestehen, dass ein testimonium e silentio kein testimonium sei, so ist ihm trotzdem noch der Ausweg abgeschnitten. Denn jenes Baruchbuch will das Bauen des ewigen Zions überhaupt in dieser Welt nicht mehr vollzogen sehn, es will überhaupt von einem möglichen Glück, von einer Tröstung Israels auf dieser Erde nichts mehr wissen. Alles, was Gott noch von Glück für sein Volk hat, soll erst in der Welt des Jenseits erscheinen, wenn diese Welt der Vergänglichkeit vergangen. Die Gerechten hoffen „se recepturos mundum, quem promisisti eis“ 14, 13. Dass ihrer in dieser Welt nichts, als Qual und Noth harrt, ist nicht zu verwundern; denn (15, 7): „et de iustis quod dixisti propter eos venisse hunc mundum, imo ille quoque iterum, qui futurus est, est propter eos. mundus iste enim est eis agon et molestia in labore multo; et ille ergo qui futurus est, corona in gloria magna“. B. giebt alsbald zu: „ecce anni huius temporis parvi et mali“. Der Herr sagt Cap. 20: „Propter hoc sustuli Sionem, ut magis festinarem et visitarem mundum in tempore suo“. Und da soll dieser selbige Schriftsteller an eine Wiederherstellung Zions vor dem Weltende denken! — Im 21. Capitel sagt der Seher: „quid enim prodest virtus quae in infirmitatem convertitur, aut alimentum saturitatis, quae convertitur in famem, aut pulchritudo, quae deinde fit odibilis . . . si enim paratum non fuisset, ut esset omnibus

finis, in vanum esset eorum initium". Und derselbe Mann, der so über das Erdenleben nnd seine Genüsse urtheilt, der soll die Ausmalung des Messiasreichs in Cap. 29 verfasst haben, wo fast die ganze Seligkeit in gutem Essen und Trinken besteht! — Im 44. Cap. bringt B. seinem Volk den Trost, den er aus den ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen ihnen bringen kann, und da sagt er: „si enim sustinueritis et permanseritis in timore eius, neque obliti fueritis legem eius, mutabuntur super nos tempora in bona, et spectabitis consolationem Sionis: quia quod est nunc nihil est, quod autem futurum est, ipsum est magnum valde. praeteribit enim quidquid corrumpitur, et abibit quidquid moritur, et oblivioni tradetur totum tempus praesens, neque memoria erit tempori praesenti, quod coinquinatum est malis, u. s. f. et veniet hora quae manebit in aeternum, et mundus novus, qui eos qui in initium eius penetraverint, non convertet in corruptionem" u. s. w. Ist es da nicht mit dürren Worten gesagt, dass das Volk von der gegenwärtigen Welt nichts zu hoffen habe, weil sie vom Uebel durchseucht sei, dass sie wol bei treuem Festhalten am Gesetz die Tröstung Zions noch schauen würden, allein in der neuen Welt? Und damit ist jedes Messiasreich in dieser Welt ausgeschlossen. Genau damit übereinstimmend ist es, wenn's 51, 14 von den auferstandenen Seligen heisst: „liberati enim sunt ex mundo isto tribulationis, et deposuerunt pondus angustiarum"; und wenn diese Welt ib. 16 genannt wird „tempus istud, quod expers angustiarum praeterire non potest, — tempus, cuius exitus pleni sunt gemitibus et malis". Und dabei soll nach den Stellen, die ein Messiasreich auf Erden hoffen, sein exitus sein voll der überschwenglichsten Seligkeit! Es stimmt ferner völlig damit der gesammte Inhalt des Briefes an die 9½ Stämme. Was nun geschehen ist an ihnen, ihren Brüdern und Zion, wird dereinst gerächt werden durch den Untergang ihrer Peiniger. Aber wann? „Altissimus enim accelerans accelerabit tempora sua et adducens adducet horas suas, et iudicans iudicabit eos qui in mundo suo sunt . . . ne ergo ascendat in cor vestrum una ex istis rebus praesentibus, . . .

sed recordemur quod in novissimo promissum est nobis: quia praetereuntes praeteribunt fines temporum et horarum, et quodcunque est in eis simul; consummatio vero saeculi tunc ostendet virtutem magnam gubernatoris eius, quando omnia venient ad iudicium. vos ergo parate corda vestra ad illud, quod antea credidistis, ne ab utroque saeculo comprehendamini, quod captivi abducti sitis hic, et illic cruciemini . . . omnes enim sanitates huius temporis convertuntur in infirmitates", u. s. f., das ganze Capitel 83 zu Ende, genau die Aussagen des 21. und 44. Capitels bestätigend. Im Jenseits allein also kann die Sammlung der Zerstreuten, die Beseligung des ganzen Volkes im ewigen Jerusalem erfolgen, denn von den 2 saecula, den 2 tempora, die genau zu scheiden sind, ist das erste mit allem, was je Gutes oder Böses in ihm erstehen kann (83, 9), unvollkommen, hinfällig, vergänglich; und darum passt das Glück, das jetzt Israels wartet, nicht hinein, denn: „quae enim amisimus, corruptionis erant, et quae recipiemus, non corrumpentur", 85, 5. Es stimmt genau zu Cap. 4, Cap. 6 u. s. w. Endlich steht diese neue Welt dicht vor der Thür: „iuventus enim saeculi praeteriit et vigor creaturae iam consumptus est, et adventus temporum exigue modicum, et praeterierunt", 85, 10.

Wie ist es nun zu erklären, dass trotz dieses mit der Basis des ganzen Buches so genau übereinstimmenden Briefes, der einem grossen Theil des Volkes in feierlicher, officieller Adresse das zukünftige Schicksal Israels enthüllt und ihnen zeigen will, worauf allein sie noch zu hoffen haben, und der nun so entschieden und nachdrücklich es abweist, noch irgend etwas zu hoffen von diesem saeculum, in dem Alles, was ist, war und kommen wird, corruptionis est, und Israels Heil einzig erwartet von der consummatio mundi und dem Kommen des neuen saeculum, — wie ist es zu erklären, dass trotz dieses Briefes und jener Capitel, welche die consolatio Sionis in den mundus novus verlegten, die Forscher, die unser Buch bisher in Betracht gezogen haben, ruhig über jene Abschnitte hinweggegangen sind, in denen nun trotz alledem ein irdisches Messiasreich, eine Beseligung Israels noch in diesem saeculum, vor der consummatio mundi (30, 1. 3) ge-

weissagt wird? Dass sie nicht als Widerspruch empfanden, dass ein Messias auf einem zerstörten Jerusalem ein Unding ist, das ewige Jerusalem aber, auf das Baruch hofft, nicht in diesem, sondern erst im andern saeculum von dem heiligen Volk ererbt werden soll, als ein Bestandtheil des mundus novus? Dass ihnen nicht als zwei entgegengesetzte Dinge erschienen die Hoffnung des Cap. 29, dass die Erde noch einmal Früchte hervorbringen werde, wie sie nur die kühnsten Träume malen können, und die Tröstung Baruchs: „vigor creaturae iam consumptus est?“ Kurz, dass sie nicht schon längst empfunden haben: alle Weissagungen von einer Tröstung und Beseligung Israels auf dieser Welt (gleichviel, ob auch ihr noch ein Jenseits folgen soll, oder nicht) und der völlige Verzicht Baruchs auf diese — vergängliche — und alleinige Hinweis auf jene — unvergängliche — Welt schliessen sich aus? Der einzig mögliche Grund ist der, dass sie stillschweigend vorausgesetzt haben, Baruch schliesse bei seiner Theilung in die 2 tempora, die 2 saecula, von denen es im ersteren kein Gut, im zweiten keine corruptio giebt, das messianische Reich in das alterum saeculum mit ein. So denkt es in der That Langen, wenn er in seiner comment. zur Apoc. Bar. p. 15 sagt; „Ac multum quidem de duplici mundo (αἰών) apocalypsis loquitur, i. e. de mundo hoc praesenti, laboribus angustiisque pleno, et de futuro mundo, a Messia constituendo et regendo, perpetuo beatitudinis nunc quidem non intellectae domicilio“. Dieser Welt gehört auch seiner Meinung nach das von B. erwartete Jerusalem an und erscheint erst mit ihrem Erscheinen. Allein schon auf der folgenden Seite heisst es: „Verumtamen antequam mundus ille cum urbe coelesti appariturus sit, inter multas vehementissimas rerum omnium perturbationes Messias adveniet ac regnum terrenum constituturus praesentis mundi varietatem superabit“. Und 18 ff. kommt dann der Bericht von dem seligen Messiasreich auf Erden. So war es also nicht ernst gemeint mit der Theilung der αἰῶνες, von denen der erste voll Trübsal sei und deren zweiten erst der Messias einrichten und beherrschen werde? Denn davon, dass dieses constituere et regere des Messias auch mit den

Zuständen nach dem irdischen Messiasreich erfolgen solle, steht doch in dem ganzen Buch kein Wort[1]); vielmehr findet eben die Messiasherrschaft, deren Schilderungen wir als mit dem Baruchbuch unvereinbar behaupten, im Diesseits statt. Und dieser Widerspruch ist in der That unauflöslich. Wollte dieselbe Apokalypse Baruchs, welche scharf die beiden αἰῶνες trennt (wie Langen selbst zugiebt) als Welt des Elends und Welt der Seligkeit, und welche die consolatio Sionis erst vom mundus novus erwartet, ein Messiasreich haben, so könnte sie dasselbe nur als im alterum saeculum, nach der consummatio mundi, im mundus novus eintretend denken; so aber sind die Schilderungen des Messiasreichs, welche wir hier vorfinden, nicht gedacht. Es ist dieselbe alte Erde, deren Kraft nach Baruch erschöpft ist, die dort zehntausendfache Frucht tragen soll; noch während des Messiasreichs gebären 73, 7 die Frauen; die Messiasherrschaft soll nach 40, 3 dauern „in saeculum (εἰς αἰῶνα), donec finiatur mundus corruptionis"; und nach 51, 3 ist die bei der Auferweckung vor sich gehende Umwandlung in einen Lichtleib nöthig, damit die Gerechten „possint potiri et accipere mundum qui non moritur, tunc promissus illis"; diese Auferweckung aber geschieht erst nach dem Ablauf jenes messianischen Reichs. Die Beseligung Israels also, welche durch dieses Messiasreich, wie es Cap. 29. 40. 71—74 beschrieben wird, soll stattfinden in diesem αἰών, vor der consummatio mundi, auf dieser unserer jetzt bestehenden Erde. Und das ist nach der Apokalypse, welcher die geschichtlichen Einleitungscapitel, Capitel wie 21. 44. 48, und die Capitel 78 bis 87 angehören, ausgeschlossen.

Ganz unglücklich wäre, wenn Jemand den Ausweg wieder betreten wollte, den einer von den Recensenten der Untersuchungen, welche der Verfasser am IV. Buche Esra vorgenommen hat, Lic. Gunkel in Halle, gefunden zu haben glaubte[2]). Derselbe bemerkt gegenüber den Ausführungen, dass auch dort die völlige Ablehnung eines in diesem αἰών

1) So auch Stähelin, Jahrbb. f. deutsche Theol., p. 212.

2) Theol. Literaturzeitung, 1891, No. 1.

eintretenden Glücksstandes in der Grundquelle zur Auslösung anderer entgegengesetzter Abschnitte drängen, Folgendes: „Auch hier liegt die Vermittelung nahe genug: zwei schwere Gedanken bedrängen den Verfasser des IV. Esrabuches: was wird aus dem Einzelnen im Gericht? wann endet Israels Elend? Wenn er die erste Frage beantwortet — so vornehmlich in den ersten Visionen —, denkt er an das jüngste Gericht, an Auferstehung, Himmel und Hölle; dann liegt ihm der Gedanke an ein Reich der Seligen auf Erden fern. Wenn er aber des frevelhaften Roms und seines armen Volkes gedenkt, dann hofft er einen Sturz des Weltreiches und das Auftreten des Messias in dieser Welt". Und dass das dem Verfasser etwas durcheinandergehe, komme daher, weil er „eine nicht ganz einfache Natur" sei. Der Gedanke klingt äusserlich ja recht annehmbar; nur ist das, was er aussagt, nicht wahr. Denn gleich in der ersten Vision, wie Esra über das Geschick seines armen Volkes geklagt und gerade über dieses Aufschluss erbeten hat, da heisst es beim endlichen Eintritt in die eigentliche Erörterung in Wiederholung dieser Bitte 4, 23 ff.: „non enim volui interrogare de superioribus viis, sed de his quae pertranseunt per nos cottidie: propter quod Israel datus est in obprobrium gentibus, quem dilexisti populum datus est tribubus impiis, et lex patrum nostrorum in interitum deducta est, et dispositiones scriptae nusquam sunt? et pertransivimus de saeculo ut locustae, et vita nostra est pavor, et nec digni sumus misericordiam consequi. sed quid faciet nomini suo qui invocatus est super nos? et de his interrogavi". Und darauf erhält er die Antwort: „festinans festinat saeculum pertransire; non capiet portare quae in temporibus iustis repromissa sunt, quoniam plenum maestitia est saeculum et infirmitatibus. seminatum est enim malum etc. si ergo non evulsum fuerit quod seminatum est, et discesserit locus ubi seminatum est malum, non veniat ubi seminatum est bonum". Also, — und deswegen können eben die Capitel, die ein Messiasreich auf Erden beschreiben, nicht von dem Verfasser dieser Worte herrühren, — gerade die Frage nach dem Glück des „frevel-

haften Roms“ und dem Geschick „seines armen Volkes“ wird damit beantwortet, dass dieses saeculum, weil vom Uebel durchseucht, die Verheissungen Israels nicht tragen könne, und dass dieselben deshalb erst im Jenseits in Erscheinung treten können. Der also jene Behauptung aufstellte, hat sich im besten Falle über den Inhalt des IV. Esra mangelhaft informirt; und das sollte man doch nicht erwarten von einem Recensenten, der einem sorgfältig erwogenen Buch das kühne Urtheil entgegenstellt, der Verfasser habe „in allem Wesentlichen den wirklich nicht schwierigen IV. Esra auf eine fast unbegreifliche Weise völlig missverstanden!“[1]) Ganz ebensowenig anwendbar wäre nun diese These für die Apok. Bar. Denn auch hier findet die Verweisung auf das Jenseits, die ein Messiasreich im Diesseits ausschliesst, durchaus nicht da statt, wo es sich um die Einzelnen handelt; sondern Capp. 4 u. 6 handelt es sich um Jerusalem, Cap. 14, worauf Cap. 15 antwortet, hat B. gerade nach dem Geschick der

1) Mit welcher Leichtigkeit sich indessen dieser Recensent hinwegsetzt über eine Reihe wichtiger Gründe, die gegen die Einheitlichkeit des IV. Esra daselbst geltend gemacht sind, ist wirklich erstaunlich. Auf die Erinnerung des Verfassers, dass in 5, 56, verglichen mit 6, 6, ein Messias, wie ihn A und M wollen (in Capp. 11 ff. u. 13), ausdrücklich abgelehnt werde, erinnert er: nein, „nicht ausdrücklich, sondern höchstens indirect“. Ob ausdrücklich und indirect nach deutschem Sprachgebrauch Gegensätze sind, dürfte wohl noch gefragt werden können; man kann auch indirect ausdrücklich ablehnen. Allein wozu überhaupt durch solche Wortpressungen ernste wissenschaftliche Erörterungen aufhalten. Ob ausdrücklich oder indirect abgelehnt, wenn der eine Abschnitt den Messias-Weltrichter ablehnt und der andere ihn verheisst, so sind die beiden Abschnitte eben nicht von Einem Mann geschrieben. — So sind denn auch alle exegetischen neuen Auswege, die G. eröffnet, vom Verfasser bereits besprochen und zurückgewiesen: über cor auf S. 23 verglichen mit 32 f., 142; über den Zweck des Fastens auf S. 30 verglichen mit 138 f.; über die Bedeutung des Blumenessens auf S. 78 f., u. s. f. [6, 69] „haereditabunt“ ist durch V. 70 f. vollständig erläutert, und die blosse „Vorempfindung“ durch V. 62 und unsere Ausführungen dazu auf S. 69 widerlegt. Dass die Theorie von dem Geiststoff und was damit zusammenhängt nicht „einfach eingetragen“ ist, zeigt ein einziger Blick auf IV. Esr. 9, 29—37 (bei uns S. 141 f.). — Vielleicht wäre also „naive Unbefangenheit“ für die Gründe, aus denen der Verfasser anders urtheilt, als Herr G., doch nicht die richtige Bezeichnung.

Völker gefragt, die nur noch als „exigui“ am Weltende da sein würden, Cap. 44 redet er in feierlicher Versammlung zu den Repräsentanten des Volks als solchen, die das Volk lehren sollen 45, und in 78—85 endlich setzt er den gesammten 9½ Stämmen auseinander, was das Volk noch zu erwarten und wessen es sich zu getrösten habe. Nicht also die Hoffnung der Einzelnen, sondern die Volkshoffnung wird auf das Jenseits concentrirt.

Damit sind nun, obgleich wir von 29 ausgingen, zugleich die beiden andern Episoden, die von der Erfüllung der Volkshoffnung im Diesseits durch das Messiasreich weissagen, ausgeschlossen. Eine derselben ist die Wolkenvision, und sie wurde schon oben durch ihre historischen Voraussetzungen als zur Apok. Bar. nicht zugehörig erkannt. Es sei daher gestattet, nach Feststellung dieser zwei Momente, welche die Nothwendigkeit einer Quellenscheidung durchschlagend gezeigt haben werden, nur noch eine Reihe von Einzelheiten aufzuführen, die das bestätigen und die Fremdheit auch der 3 Partien untereinander kundgeben. — Nach 8, 5 ist das Gros des Volkes in die Verbannung geführt; nach 6, 87 soll die h. Stadt in den Händen der Heiden bleiben, bis sie für ewig gebaut wird. Nach 10, 16. 80, 4. 85, 3 wird das im weitestgehenden Maasse bestätigt. Dagegen aber heisst es in den beiden Abschnitten, die ein Messiasreich auf Erden weissagen, 29, 2: „illo autem tempore protegam tantum eos qui reperientur illis diebus in terra ista“, und 70, 10. 71, 1: „devorabit enim omnis terra habitatores suos. terra autem sancta miserebitur super suos et proteget habitatores suos illo tempore“. Darnach würde also in den Messiaswehen das jüdische Volk, das über die ganze Erde zerstreut ist, vernichtet werden, und nur die Heiden, die das h. Land und die h. Stadt inne haben, bewahrt bleiben! Man sieht, diese beiden Quellen setzen voraus, dass das Gros des Volkes noch im Lande und im Besitze Zions ist. Und ebenso ist es mit der Vision vom Cedernwald, die gleichfalls vom Messias weissagt: „et proteget reliquum populum meum qui reperietur in loco quem elegi“. — Nach Cap. 48 führen die Messiaswehen direct zum Weltende, sie bezeichnen den Wech-

sel der beiden αἰῶνες; die Vernichtung der Völker, die durch sie stattfinden wird, läuft ohne messianisches Zwischenreich aus in die grosse Feuerverzehrung der Gottlosen und Auferweckung der Gerechten. Denn am Schluss derselben heisst es 48, 37: „et excitabunt exercitus ut fundant sanguinem, et cum eis in fine simul peribunt. et erit illo tempore, apparebit manifeste omni homini mutatio temporum, pro eo quod omnibus istis temporibus contaminabantur et opprimebant, et ambulabant unusquisque in operibus suis, et legem Fortis non recordabantur. propter hoc ignis cogitationes eorum devorabit, et in flamma examinabuntur curae renum eorum; veniet enim iudex et non tardabit". Und B. bestätigt das mit den Worten: „et de his omnibus finis eorum redarguet eos, et lex tua quam transgressi sunt, retribuet illis die tuo". Und 49, 2 fragt er: „in quanam forma vivent viventes die tuo?" Die Messiaswehen bezeichnen also die mutatio temporum, sie beginnen die retributio an den Völkern, welche endigt mit ihrer Verzehrung durchs Feuer am Tage des Herrn, an welchem alsbald auch die Todtenerweckung stattfindet. Das stimmt zu 51, 61, wonach die exitus huius temporis pleni gemitibus et malis sein sollen, und zu 83, 5 ff., wonach das, was Israel versprochen ist, erst durch die consummatio mundi herbeigeführt werden soll; aber nicht zu 29. 40, 2 f. 71 ff., wonach zwischen die Messiaswehen und die consummatio mundi das messianische Weltreich sich einschiebt. — Nach 39, 7—40, 2 vernichtet der Messias das römische Weltreich. Er tritt als Kämpfer gegen dasselbe auf, „eradicabit multitudinem congregationis eius", er richtet den letzten Herrscher desselben auf dem Berge Zion und tödtet ihn. Auch nach 70, 9 f. geschieht die letzte Vernichtung der Feinde durch den Messias. Aber in durchaus anderer Weise. Es heisst: „et erit quicunque evaserit et effugerit ab omnibus istis praedictis ex eis qui vicerunt et victi fuerunt, tradentur in manus servi mei Messiae. devorabit enim omnis terra habitatores suos". Also in wunderhafter Weise (— von Wundern ist allzeit die Messiasankunft begleitet, vgl. 29, 6; IV. Esr. 13, 50 u. v. a. Stell. —) verschlingt bei seiner Ankunft jedes Land

seine Einwohner, nur das h. Land nicht; und, das sagt enim, darin besteht ihre Vernichtung durch den Messias. — Alle beide Darstellungen aber unterscheiden sich dadurch von 29, dass sie ihn als Vernichter und gleichsam — Cap. 70 sogar thatsächlich — als letztes der Messiaswehen einführen; 25 ff. dagegen sind diese in 12 Theile getheilt, und nachdem diese alle vorüber, erst da erscheint der Messias, als Weltbeglücker; 29, 2 ff.: „illo autem tempore protegam tantum eos qui reperientur illis diebus in terra ista. et erit postquam completum fuerit quod futurum est ut sit in illis partibus, tunc incipiet revelari Messias“. — Die eingehende Schilderung der Messiaswehen, Cap. 27, ist so bestimmt, dass sich glücklicherweise an ihr nichts deuteln lässt; und mit derjenigen in Cap. 70 ist es ebenso. Und beide Theile sind nun so gehalten, dass sie einander gegenseitig ausschliessen, weil nur die eine Form des Verlaufs der Messiaswehen möglich ist. Es ist ja ein glücklicher Zufall, dass hier einmal gerade in den Dingen, die ein Drehen und Ausflüchte suchen absolut unmöglich machen, die Verschiedenheit sich zeigt; denn sonst würden sich gewiss Harmoniker finden, welche trotz des Fehlens der Scide 27, 2 in Cap. 70 und der Völker Gog und Magog (Apoc. Joh. 20, 8; oder sollte hier ein ähnlicher Gedanke vorliegen, wie ib. 9, 13 ff., vgl. Hen. 56, 5 ff. und Spittas Ausführungen in der „Offenb. des Joh.“ S. 338 ff.?) aus 70, 7 in Cap. 27 die Abfassung beider Schilderungen von Einer Persönlichkeit gleichwol vertheidigen zu können glaubten. Wiewol das Erscheinen dieser sagenhaften Völker ein so wichtiger Punkt in der Apokalyptik ist, dass, wer ihre Zugehörigkeit zu den Messiaswehen glaubt, sie in einer Schilderung derselben unmöglich weglassen kann; abgesehen davon, dass in der sorgfältigen und systematischen Eintheilung der letzteren in Cap. 27 für das Auftreten dieser Völker gar kein Platz bleibt. Allein diese feste Eintheilung und Ordnung selbst setzt sich mit der Eintheilung und Anordnung in 70 in Widerspruch und macht den letzten Harmonisirungsversuch unmöglich. Denn nachdem 27, 1 deutlich ausgesprochen ist, dass jetzt eine Eintheilung nicht etwa der Sache, sondern der Zeit, in der sie verlaufen wird, gegeben

werden soll, heisst es V. 6 ff.: „et in parte quinta fames et prohibitio pluviae, et in parte sexta terrae motus et terrores, et in parte octava multitudo phantasiarum et occursus Scide, et in parte nona casus ignis". 70, 8 dagegen sagt aus: „et erit quicunque evaserit a bello, in terrae motu morietur, et qui evaserit a terrae motu in igne comburetur, et qui evaserit ab igne in fame deficiet". (Züge der Messiaswehen, die sich übrigens sehr häufig wiederholen.) Während also hier erst die dem Erdbeben Entronnenen dem Feuer und die dem Feuer Entronnenen der Hungersnoth anheimfallen sollen, findet nach 27 die Hungersnoth bereits im fünften Zeitabschnitt, das Erdbeben dagegen erst im sechsten und das Feuer erst im neunten Zeitabschnitt statt. Das schliesst sich also gegenseitig aus. Die Wehen können nur entweder in der einen oder in der andern Form verlaufen; und wer die eine Form verheisst, kann nicht auch die andere verheissen, oder er macht beide Verheissungen nichtig.

Doch genug der Beweisgründe. Dass dies Buch aus disparaten Elementen zusammengeflochten ist, die trotz ihres gemeinsamen Rahmens ihren verschiedenartigen Ursprung nicht verleugnen können und mit Nothwendigkeit eine Scheidung der Quellen erfordern, dürfte für ein Auge, das sehen will, deutlich genug geworden sein. Machen wir nun einen Versuch, wie etwa ihre Loslösung aus dem Rahmen und ihre Zurückführung an den Ort und die Zeit, dem sie entstammen, gedacht werden könne.

II.

Versuch der Quellenscheidung.

Es ist durch den ersten Abschnitt, der für den gegenwärtigen Zweck der dringlichere war, trotz aller Beschränkung des Stoffs bereits soviel von dem Raum in Anspruch genommen, auf den diese Arbeit beschränkt bleiben muss, dass der zweite nur in noch gedrängterer Kürze behandelt werden kann. Und doch würde eine Quellenscheidung, die etwas den Verfasser und den Leser Befriedigendes bieten und einigermaassen gesicherte Resultate herstellen könnte, eine

genau ebenso sorgsame und Satz für Satz fortschreitende Durcharbeitung des ganzen Buchs erfordern, wie der Verfasser sie beim IV. Esra versucht hat. Sie ist hier unmöglich; und es wird daher nöthig sein, sich auf eine kurz skizzirte Angabe unserer Resultate mit leiser Andeutung ihrer Gründe zu beschränken. Der Verfasser thut es in der Hoffnung, dass er zu einer gründlichen Behandlung der Frage später noch einmal Gelegenheit finden werde.

Im Allgemeinen will uns die Zusammenfügung des Buches insofern kunstvoller erscheinen, als die des IV. Esra, als der Redactor vielleicht etwas vollere eigene Zusätze zur Abrundung des Ganzen sich gestattet hat. Doch sind dieselben anscheinend bedeutend weniger zahlreich, und die Composition ist überhaupt einfacher, als dort. Wir halten die Capp. 1—23 im Wesentlichen dem Grundstock des Buches, d. h. der eigentlichen Apokalypse Baruchs (B) für zugehörig. Ebenso Capp. 77—87. Aus dem Zwischenliegenden sind auszuscheiden nur die Apokalypse (A) und die beiden Visionen vom Cedernwald (C) und von der Wolke (W), die ein irdisches Messiasreich weissagen. Ihre Grenzen möchte der Verfasser folgendermaassen bestimmen.

Die Capp. 25—29 bilden ein durchaus zusammengehöriges Ganze und sind, abgesehen von redactionellen Zusätzen, nicht von einander zu trennen. Ist eins dieser Capitel auszuscheiden, — und dass das nöthig, ist genugsam bewiesen, — so sind sie es gemeinsam. Dagegen halten wir 24, 1 f. und 30, 2 ff. nicht für zu ihnen, sondern zum Grundbuch B gehörig. Die Einschaltung würde beginnen 24, 3 und schliessen 29, 8. Ob auch 30, 1 zu A oder zu B zu weisen ist, lassen wir augenblicklich noch offen. — Was Baruch hofft, worauf er sein Volk vertröstet, und was er von Gott erfleht, ist bekanntlich die mutatio temporum, die consummatio mundi, der Anbruch jenes αἰών. Derselbe erfolgt, wie wir gesehen, am dies Dei mit der Vernichtung der Gottesfeinde und der Auferweckung der Todten. Dementsprechend betet er 21, 23 um schleunige Abberufung des Todesengels nebst Versiegelung der Hölle, d. h. Abschluss dieses Äon und Auferweckung der Todten nebst Offenbarung der δόξα, d. h. Anbruch jenes

Aon. Weshalb dies noch nicht geschehen kann, sagen 22. 23: „nisi compleatur numerus praedictus (der präexistenten Seelen, die noch erst geboren werden müssen) non vivet creatura“. Also um das vivere creaturam handelt es sich; und über dieses, das Aufhören des Todes und die Todtenerweckung wird man nun Aufschlüsse zu bekommen erwarten dürfen. Die werden nun 24, 1 f. thatsächlich eingeleitet durch das Oeffnen der Sündenbücher und der Gerechtigkeitsschätze. Seit Daniel her ist dies Aufschlagen der Bücher die Einleitung zur Auferweckung gewesen und zum messianischen Reich nur dann, wenn dies selbst durch die Auferweckung begonnen wurde, und der erste Äon versiegelt, vor allen Dingen aber die Messiaswehen vorüber waren (vgl. unsere Ausführungen im IV. Esra, S. 53 f.). — Diesen Charakter der Einleitung zur Auferweckung muss es auch deswegen haben, weil ja in diesen Büchern bezw. Schatztruhen die Sünden bezw. Gutthaten all Derer niedergelegt sind, die je gelebt haben und gestorben sind, mit ihrem Oeffnen also die Schicksalsentscheidung der Gesammtheit der Seelen anhebt. Hier aber ist das nicht der Fall. Anscheinend werden sie geöffnet, längst ehe es an der Zeit ist, und bleiben nun offen liegen während der ganzen Messiaswehen und des ganzen Messiasreiches, wol 1000 Jahre; und Cap. 30 kommt dann erst das Ereigniss, zu dessen Vornahme sie aufgeschlagen sind. Oder aber der Hauptaccent in der Einleitung von 25 ff. liegt auf dem quando 24, 4, und 25 ff. sollen die signa und alles das bringen, was nach der Absicht Dessen, der dem Buch seine endgültige Gestalt gegeben hat, der Oeffnung der Schicksalsbücher voraufgehen soll. In beiden Fällen wird gleichermaassen bewährt, dass die Unterbrechung des fortlaufenden Gedankenzuges 24, 3 beginnt, und dass wir den Text von B bis 24, 2 gehend zu denken haben.

Und dass wir den Text von A mit 29, 8 zu schliessen haben. Denn 30, 2 kommt nun die in 24, 1 f. eingeleitete Auferweckung; 30, 1 dagegen scheint die Einschaltung mit dem wieder anhebenden Text des Grundbuches zu verknüpfen. Es ist wol etwas stark, zu behaupten, am Schluss von 29 sei das Sterben des Messias hinzuzudenken. Wenn der Verfasser

ein solches Ereigniss erwartete, das keineswegs allgemein erwartet wurde, ja das in der Quelle E des IV. Esra ganz einzig dasteht, so hätte er das nothwendig sagen müssen, denn Niemand hätte sonst daran gedacht. Sollte 30, 1 zum Vorhergehenden gehören, so könnte das „redibit in gloria" nur von der Rückkehr in den Himmel gemeint sein, da der Messias am Schluss von 29 noch ganz ruhig auf der Erde ist. Das geht aber nicht wegen der Worte „cum implebitur tempus adventus Messiae". Denn wenn sie richtig übersetzt sind, — und da Ceriani hierin nicht von Fritzsche corrigirt ist, muss der Verfasser es annehmen, — so heisst das nicht: „wenn die Zeit seiner Anwesenheit vollendet sein wird (was zum mindesten complebitur heissen würde)", sondern: „wenn die Zeit seiner Ankunft (die für seine Ankunft angesetzt ist) erfüllt sein wird"; und es kann also seine Rückkehr in Glorie nur eine Wiederkunft zur Erde bedeuten sollen. Das scheidet also einerseits den Vers von A, andererseits ist dies, dass der Messias zweimal zur Erde kommt, ein Gedanke, der in der jüdisch-apokalyptischen Literatur nicht nur nirgend vorhanden, sondern auch unmöglich ist. Wird die Zeit der Dauer des messianischen Reichs für beschränkt angesehen, so geschieht es, weil man diese Erde nicht für ewig ansehen, sondern die Ewigkeit erst im Jenseits beginnen lassen will. Da bleibt er denn, so lange die Erde überhaupt dauern soll, auf der Erde; und wenn er in den Himmel zurückkehrt oder wenn er ja stirbt und dann wieder erwacht, so erwacht alsbald die neue Welt mit ihm (IV. Esr. 7, 29—32 u. s. w.). Unsinnig aber ist, dass er auf der Erde sein und dann in den Himmel zurückkehren und alsbald (denn das Weltende ist ja da) wieder zur Erde zurückkehren und die Todten auferwecken und dann alsbald wieder in den Himmel zurückkehren solle. Denn auch die Todten, wenn auch auf der Erde erstanden, bleiben ja nicht auf ihr, sondern kehren alsbald in den Himmel ein, 50. 51, 3, 10. Zudem erweckt er nach B gar nicht die Todten; weder hier, noch 49 f. ist davon etwas gesagt. Und da nach 30, 2 die Sache in der Weise gedacht ist, dass die Seelenkammern geöffnet werden, so wäre ein Kommen des Messias zur Erde zu diesem Zweck

ganz verkehrt, da sich die Seelenkammern ja nicht auf der Erde befinden. Nach Allem also kann der Vers zu B ebensowenig gehören, wie zu A. Er muss zur Verknüpfung der beiden Quellen von einem Mann verwendet sein, der einerseits eine Auferweckung der Todten ohne den Messias nicht für möglich hielt, andererseits an den Gedanken eines doppelten Kommens desselben gewöhnt war. Das wäre also ein Christ. Bereits Stähelin urtheilt a. a. O. S. 213: „Vielleicht ist die ganze, auch den Zusammenhang unterbrechende Stelle ein christliches Einschiebsel, worauf das redibit in gloria, dormierunt in spe eius hinweisen dürfte". Und die adventus Messiae, παρουσία Χριστοῦ, von seiner Wiederkunft verstanden, nicht minder, könnten wir sagen. Es ist durchaus der christliche Gedanke. Die jüdische Literatur kann: „omnes qui dormierunt in spe eius resurgent" doch nur dann sagen, wenn sie die Auferstandenen am messianischen Reich theilnehmen lässt. Das geschieht aber nach A nicht. Und auch nach B nicht. Denn die ganze Schilderung des Jenseits in B hat kein Wort vom Messias. Dem Christ dagegen musste, auch wenn er an dem tausendjährigen Reich nicht theilzunehmen hoffte, doch alles Sterben sein ein κοιμᾶν ἐν ἐλπίδι Χριστοῦ; denn nur durch Christum gedachte er das ewige Leben zu gewinnen. Das redire in gloria hat er dann vielleicht in paulinischer Form gedacht, als kein völliges Zurückkommen zur Erde (da das Erdreich vorüber war), sondern Erscheinen in den Wolken des Himmels; und hat dabei nicht beachtet, dass nach B nicht dorthin Alles ihm entgegenkommen soll, sondern die ersten Scenen der Auferstehung durchaus auf der Erde in irdischen Formen sich abspielen (50 f.). — Wenn wir nun auch die Stelle, die weder zu A noch zu B passt, mit Stähelin für ein christliches Einschiebsel halten, so haben wir doch keinen Grund, sie jemand Anderm zuzuweisen als dem R; denn sie ist ohne Frage als Ueberleitung der einen Quelle zur andern in der Composition gedacht. Darnach wäre der R. unseres Buches ein Christ. Ueber den Grund, weshalb er A hereinholte, können wir hier noch nicht sprechen. Er ist ohnehin einleuchtend genug. Als seinen Zusatz betrachten wir auch V. 28, 5, der die Ein-

schaltung eines irdischen Glücksreichs, auf das B so ganz verzichtet, halb und halb entschuldigen soll. — Auf die nähere Begründung der Hypothese muss der Verfasser hier Verzicht leisten. Er hat wohl nicht nöthig, noch einmal darauf hinzuweisen, dass, wenn Jemandem ihre hier vorgetragene Form nicht zutreffend erscheinen sollte, die Nothwendigkeit der Scheidung trotzdem bestehen bleibt.

Die Fortsetzung von 30, 5 erblickt der Verfasser in 41, 1. Ueber den Abschnitt 31, 1—35, 5 wird weiter unten gehandelt werden. Die Nothwendigkeit der Ausschliessung von C = 36, 1—40, 4 glauben wir im I. Abschnitt dargethan zu haben. Die Erscheinung des Messias an sich und die Hinrichtung der Feinde durch ihn ist das Hinderniss nicht; denn dass auch B eine Vertilgung derselben als Einleitung des Weltendes voraussieht, haben wir aus Cap. 48 gelernt, und es könnte ja dabei auch für die Thätigkeit des Messias Platz sein. Allein 1) wäre das Fehlen seiner Erwähnung in 48 kaum erklärbar (denn der iudex in 48, 37 ist, wie die voraufgegangenen Worte und das mit ihnen verknüpfende enim zeigen, ganz anders gedacht als der Held 39, 7—40, 2, — wahrscheinlich Gott, der die letzte Feuerverzehrung vornimmt, höchstens der Messias, wie er IV. Esr. 13, 37 f. gezeichnet ist); 2) scheint nach 40, 1 für diese Quelle Zion noch nicht zerstört zu sein, da der Messias den letzten Weltherrscher schwerlich auf den Trümmern Zions richten wird; jedenfalls aber kann er 3) nicht in einem zerstörten Jerusalem herrschen; und doch soll nach B die Stadt in dieser Welt nicht wieder gebaut werden. Zugleich ein neuer Beweis, dass für diese Quelle Zion noch steht, da sie sonst von einem Aufbau der Stadt durch den Messias hätte berichten müssen. Endlich betrachtet sie 4) nach 40, 2 das Gros des Volkes noch als in Palästina weilend. Und über das Alles kann von einer Dauer eines Messiasreichs in saeculum, εἰς αἰῶνα, gleichviel ob man V. 36 stehen lässt oder als redactionellen Zusatz streicht (wie wir thun), nicht die Rede sein in B, das die Volkshoffnungen so nachdrücklich aus dem Diesseits ins Jenseits verweist. Wer also 40, 2b—3 als Interpolation streichen und die vorgenannten 4 Schwierigkeiten beseitigen könnte,

dem würden wir dankbar sein, dass er den Beweis der Möglichkeit des Verbleibens dieser Vision im ursprünglichen Baruchbuch erbracht habe. Wir halten das aber, namentlich für Punkt 3 und 4, unmöglich. — Der Anschluss von 41 f. bestätigt nun unser Resultat vollkommen. Denn an 40 anschliessend, ist V. 1 unerklärlich, da in 40 durchaus von keiner Mehrzahl der Güter die Rede ist, auf welche die Frage „quot erunt ista“ Bezug nehmen könnte. Im Anschluss dagegen an 30, 5 ist die Bezugnahme auf „omnia ista“ 30, 4 unmittelbar gegeben. Ferner scheint die Frage „quisnam dignus erit vivere illo tempore“ im gegenwärtigen Zusammenhang den Sinn zu haben: „wer wird jene Zeit erleben dürfen?“; die Antwort dagegen in Cap. 42 legt ihr einen ganz andern Sinn unter, sofern sie mit den Worten: „assumet corruptio qui eius sunt, et vita illos qui eius sunt“ vivere nicht als „erleben“, sondern als „das ewige Leben gewinnen“ auffasst, welche Bedeutung es auch 41, 1 ganz von selber bekommt, wenn dieser Vers sich an 30, 5 anschliesst. (Dieselbe Bedeutung hat es 23, 5. 49, 2 und oft in B.) Sodann fragt Baruch nach dem Geschick der Proselyten und der Renegaten und erhält die Antwort, beide gehörten in das tempus prius, den αἰὼν οὗτος. „Assumet enim corruptio illos qui eius sunt“. Das hat Sinn, wenn sich die Frage auf 30 bezog, nicht aber, wenn sie mit Bezug auf 40 wissen wollte, ob jene beiden Classen am Messiasreich Antheil gewinnen würden. Denn es wäre alsdann mit der Auskunft, sie gehörten zum αἰὼν οὗτος, garnichts geantwortet, da nach 40, 3 das Messiasreich gleichfalls zum αἰὼν οὗτος gehören würde[1].

Ueber die Abgrenzung der Wolkenvision (W) sind nicht viele Worte nöthig. Ist die Nothwendigkeit ihrer Ausschei-

1) Es sei hier die Conjectur gestattet, dass 42, 5 der Text ursprünglich nicht „prius“, sondern „posterius“ (αἰὼν ὁ μέλλων) gelesen hat. Denn da B. meint, das Volk sei mit deswegen zerstreut, „ut gentibus benefaciat“ (1, 4), so dürfte er die Proselyten an den Gütern des Jenseits theilnehmen zu lassen gesonnen gewesen sein. Die gegenwärtige Gestalt wäre durch ein aus V. 4 entstandenes Versehen oder durch eine Veränderung eines Abschreibers zu erklären, der den Heiden nicht so milde gesinnt war, wie B.

dung evident geworden, — und das wird hier wol am schnellsten der Fall sein, da sie mit solcher Klarheit das Eintreten der letzten Dinge während des Bestehens des zweiten Tempels erwartet, — so ergiebt sich der Umfang der Quelle, soweit der R sie hergesetzt hat, von selbst. Sie beginnt 52, 8 und schliesst 74, 4. Ohne Frage ist sie ursprünglich noch weiter gegangen; denn die Vision hat nach der Heilung und Beherrschung der Erde durch den Blitz noch 12 Ströme, die aus dem Meer aufsteigen, den Blitz umgeben uud sich ihm unterworfen, welche in der Deutung fehlen. Und da der R in einer gewissen Confusion 72, 1 und 74, 4 constant von weissen Gewässern redet, wo doch ein Blitz gewesen ist, so hat er sich vielleicht auch noch einige andere Eingriffe erlaubt, denen hier nachzugehen uns zu weit führen würde. Auch in dem Dialog dürften mit Sicherheit Zusätze derselben herausgestellt werden, auf deren Untersuchung wir gleichfalls verzichten müssen. Nur das sei bemerkt, dass die Worte 47, 1: „et dixi eis: ecce ego vado usque Hebron; illuc enim misit me Fortis“ zweifellos gleichfalls dieser Quelle W entstammen. Der Verfasser gesteht, dass sie ihm bereits bei der ersten Lectüre der Apok. Bar. ein Räthsel gewesen sind. Die ganze Offenbarung wird auf den Trümmern Zions entgegengenommen. 10, 5 ist er dort, 13, 1 ist er dort und wird 20, 6 wieder hinbestellt; 21, 2 geht er wieder hin, 34 (35, 1) abermals. Am Schluss dieses Abschnittes heisst es: „vade igitur et praecipe populo tuo, et veni in locum istum (auf die Tempelstätte), et postea ieiuna septem diebus et tunc veniam ad te“. Und daraufhin soll er zu dem Volk sagen: „ecce ego vado usque Hebron; illuc enim misit me Fortis“?! Und, was das Tollste ist, er thut alsbald das Gegentheil, geht ruhig, wie ihm aufgetragen, „ad eum locum, ubi sermo factus fuerat ad me“, d. h. also auf die Trümmer des Tempels! Unmöglich können diese Worte hier gestanden haben. Leute, denen an der Einheit des Buchs mehr gelegen ist, als an dem guten Ruf ihres Sehers, werden nun gewiss bemerken, er habe sich hier nur eine kleine Nothlüge erlaubt, um dadurch das Volk abzuhalten, dass es ihn nicht suche und störe. Allein auch diese Ausflucht ist nichtig. Denn die

voraufgegangenen Visionen hatten zur vollen Genüge gezeigt, dass sein blosses Wort „kommt jetzt nicht zu mir“ ihn vor jeder Störung sicherstellte, so dass von einer Nothlüge gar nicht die Rede sein könnte. Es ist also unabweisbar, dass diese Worte fremd hereingekommen sind und auf eine andere Situation hindeuten, als in B vorliegt. Und auf welche, ist bei einem Blick auf das Folgende leicht zu entdecken. Dort heisst es 55, 1: „sedi ibi subtus arborem, ut requiescerem in umbra ramorum“. Nach B befindet sich der Seher auf den Trümmern des soeben zerstörten Tempels, und zwar an der Stätte des Allerheiligsten, vgl. 47, 2 mit 34. 35, 1. Dort ist also ein Baum, unter dem er sich an Ort und Stelle niederlässt, ein Unsinn, — ein neuer Beweis, dass dieser Passus in B keinen Raum findet. Nach unserer Quellenscheidung dagegen befinden wir uns in der Quelle W und können uns keinen Augenblick wundern, hier eine andere Situation zu finden, als in B. Und wenn nach dieser Situation nun der Seher sich „ibi subtus arborem“ setzt, so haben wir auch die Erklärung für die räthselhaften Worte „ecce ego vado usque Hebron“. Es ist nämlich alsbald klar, dass diese Quelle W zum Schauplatz ihrer Enthüllung die Hebroneiche hat, und dass der R., um mit der Stelle 55, 1 nicht gar zu sehr zu überraschen, die Worte stehen gelassen hat, mit denen derjenige Abschnitt aus W begann, welchen er diesem Abschnitt von B einzuverleiben gedachte[1]). — 75 gehört, da wir 74,4 die Quelle W schon durch den R abgeschnitten sahen, wieder zu B. Auch seinem Inhalte nach; denn da es V. 6 heisst: ohne Gottes Erbarmen könne Niemand „pervenire ad ista“ und V. 7: „nos autem, qui subsistimus, . . . iterum veniemus“, so scheint mit den „ista“ ebenso wie 30, 4. 41, 1 das Glück der seligen Auferstehung gemeint und an ein Messiasreich auf Erden garnicht gedacht zu sein. Leicht

1) Anders ist es mit der Eiche 77, 18 und 5, 2. Sie ist an ihrem Ort sehr wol möglich; nur müssen wir bei dem bleiben, was wir im „IV. Buch Esra“ S. 121 f. ausgeführt haben, dass sie in der unmittelbarsten Umgebung Jerusalems ist. Denn wenn Baruch 5, 5 im Kidronthal sich befindet und am folgenden Tage die Feinde die Stadt umzingeln, so kann er nicht darauf am Abend nach Hebron gehen.

ist, wenn man W ausscheidet, 76, 1: „quia declarata est tibi revelatio visionis huius sicut orasti“ als Zusatz des R. zu erkennen. Nichtig genug wäre, wenn Jemand dazu wieder sagen wollte, was Gunkel zur Streichung von IV. Esr. 12, 34 f. bemerkt: „man glaube nur ja nicht, dass man auf einen so beschnittenen Text irgend etwas bauen könne“. Man hat sich die Hauptsache klar zu machen, ob die Ausscheidung einer Quelle nothwendig ist oder nicht; und ist das erstere der Fall, so hat man alle Ursache, froh zu sein, wenn alsdann die redactionellen Zusätze mit so selbstverständlicher Consequenz erkennbar werden, wie in diesem und in dem genannten Falle.

Es erübrigt jetzt nur noch, dass wir dem Abschnitt 31, 1—35, 5 seine Stelle anweisen. Wir sind der Meinung, derselbe habe ursprünglich zwischen Cap. 20 und 21 gestanden und sei hinter 30 gesetzt worden, weil der R die Quelle C einschalten wollte, und ihm der betreffende Abschnitt ohne diese Unterbrechung zu lang geworden wäre. Es wird uns das durch folgende Erwägung wahrscheinlich. Die Composition des Buches ist so angelegt, dass nach jedem Abschnitt, in welchem der Seher eine Offenbarung erhalten hat, er den Inhalt derselben mittheilt und alsdann durch Fasten auf die nächste sich vorbereitet. So geschieht es Cap. 5, vgl. 9; Cap. 10, 4 vgl. 12, 5; 44 vgl. 47, 2; 77. Nur nach Cap. 20 fehlt die Mittheilung und vor 35 (36) das Fasten. Das ist höchst auffallend; denn wenn diese Zwischenspiele in diese Offenbarungen, deren fortlaufenden Gedankengang sie unterbrechen, eingeschoben werden, so geschieht das nicht aus Willkür, sondern aus künstlerischen Gründen der Composition; und es ist nicht zu erwarten, dass der Verfasser von diesem selbstgeschaffenen Gesetz abweichen werde. Das Fasten dagegen hat nicht bloss künstlerischen, sondern zugleich religiösen Grund als Vorbereitung für Offenbarungen und Visionen. Gar wenn es in jedesmaligem siebentägigem Fasten besteht, so erhellt, dass dieses Motiv mit der Composition in Daniel und IV. Esra in Verwandtschaft steht; vgl. unsere Ausführungen a. a. O. S. 11 ff. 21. Est ist daher zwischen je zwei Offenbarungsabschnitten schlechterdings nicht

zu entbehren. Die Schwierigkeit wird gehoben, wenn man 31—34 hinter Cap. 20 setzt. Es ist dann zu gleicher Zeit die fehlende Mittheilung hinter 20 und das fehlende Fasten hinter 34 hergestellt. 35 wäre als ein passender Einsatz des R. anzusehen. Gleichzeitig ist damit für einen noch nicht erwähnten Missstand Abhilfe gefunden, dass nämlich Cap. 30 offenbar gar kein Schluss einer Vision ist. Die Enthüllung schliesst jedesmal mit der Aufforderung, wiederzukommen zur Fortsetzung der Offenbarungen. Dieselbe fehlt nirgends; man vgl. 10, 3; 20, 6; 43, 3. Am Schluss von 30 fehlt sie; man liest kein Wort des Abschieds. Es ist dies ein neues Zeichen, dass die Composition des Buches hier unterbrochen ist, und ursprünglich die Vision hier ruhig ihren Fortgang genommen hat. Wir haben den Anschluss von 30 an 41 bereits hergestellt. — Vielleicht sah sich der R zur Versetzung von 31—34 auch mit dadurch veranlasst, dass es 20, 5 heisst: „neque loquàris alicui". Natürlich bezieht sich das nur darauf, dass er während der 7 Tage des Fastens mit Niemandem reden solle. Möglich wäre indessen auch, dass diese Worte sogar vom R selbst herrühren, der die Lücke, welche durch Wegnahme der Mittheilung an das Volk entstanden, dadurch einigermaassen motiviren wollte.

Weshalb der Verfasser 22, 2—4 für eine Interpolation erachtet, ist theilweise schon aus der Inhaltsangabe ersichtlich geworden. Die Anknüpfung an den Context ist eine ganz äusserliche und besteht nur in dem Wort concutietur. Es sollte indessen durchaus nicht von der Erschütterung Zions gesprochen werden, sondern von der Zeit, da der Höchste die ganze Creatur erschüttern wird. Wie kann da V. 2 folgen: „quia post modicum tempus concutietur aedificatio Sionis", was doch eine ganz vereinzelte Erschütterung ist, die auf lange Zeit gar keine Folgen hat! Zudem liegt ja doch Zion darnieder, was soll die Weissagung: „post modicum tempus concutietur!" Endlich hat der Seher von dem, was er hier mittheilen würde, keine Silbe vernommen, ja er hat das gerade Gegentheil davon zu hören bekommen, dass nämlich das jetzt zerstörte Zion nicht wieder aufgebaut werden solle, bis es für ewig gebaut werde, Cap. 6.

Den übrigen Quellen widersprechen die Worte ebenso, namentlich W, denn auch dieses spricht deutlich genug 77 von einem bereits darniederliegenden Zion und will andererseits den zweiten Tempel nicht wieder zerstört sehen. Es ist überflüssig, eine Vermuthung darüber auszusprechen, wie und woher die Interpolation hier hereingekommen sei, da die Beweisführung zu verwickelt und lang werden würde, als dass wir sie hier antreten können. Genug, wenn wir gezeigt haben, dass sie sich mit den Hauptquellen des Buches gleichermaassen im Widerstreit befindet, und dass man also nicht wohl etwas darauf wird bauen können.

Aeusserst kurz müssen wir uns nun fassen bei der Frage über den Ort und die Zeit, wohin wir den Ursprung der einzelnen Quellen zu verlegen gedenken. Denn es ist das eine Aufgabe, die zu gründlicher Erledigung eine höchst sorgfältige Verarbeitung des Stoffes erfordert, die aber auch, wenn die Quellenscheidung vollzogen, ganz abgesondert als Specialarbeit vorgenommen werden kann. Ueber A, C und W bemerken wir daher nur, dass sie alle drei den zweiten Tempel noch als bestehend und das jüdische Volk als noch im h. Lande befindlich voraussetzen, so wie wir's etwa im neutestamentlichen Kanon vorfinden. Die nähere Fixirung dürfte sich für A aus 27 (ohne jedoch zu vergessen, dass hier viel feststehend ausgeprägte apokalyptische Züge vorliegen, auf die man nicht bauen kann) und 28, für C aus 39. 41, 1, für W aus 68—71, 1 gewinnen lassen. — Rascher lässt sich nach den bereits gewonnenen Erkenntnissen über B und R etwas Genaueres sagen. Da auch B, ebenso wie S in IV. Esr., das Weltende als dicht bevorstehend schildert 85, 10 und einen vorherigen Wiederaufbau Jerusalems ablehnt, 6, 8 f., 44, 7 ff., so will es ebenso wie jene Apokalypse nicht historisch verstanden, sondern direct in die Gegenwart umgedeutet werden; vgl. die Ausführungen des Verfassers a. a. O. S. 131 f. Die zeitliche Lage von B soll so genau der Lage entsprechen, in welcher das Buch vor das Publikum trat, dass die Leser gar nicht auf den Gedanken kamen, es geschichtlich zu nehmen, sondern sich alsbald sagten: das ist unsere Zeit, das gilt für uns. Dann wäre es also in un-

mittelbarem Anschluss an die Zerstörung Jerusalems, also bald nach 70 geschrieben. Es ist kein Grund, der dagegen spräche. Renan sagt zwar, Journal des savants 1877, S. 230: „L'Apokalypse d'Esdras étant datée, avec une grande probabilité, de l'an 97, l'ouvrage de Pseudo-Baruch est nécessairement postérieur". Allein Schürer äussert sich a. a. O. S. 644 dahin, es sei ihm wahrscheinlicher, „dass Esra später ist als Baruch". Auch uns scheint dies der Fall zu sein. Die Verwandtschaft in der Denkart beider Schriften ist freilich gross; allein die Verschiedenheit in hochwichtigen Punkten (Auferstehung u. a.) nicht minder, so dass wir an eine gegenseitige Abhängigkeit nicht zu glauben vermögen. Die Gleichheit gewisser Themen und Betrachtungsweisen ist völlig erklärt, wenn beide Verfasser Einem Kreise angehört haben, nämlich derjenigen Richtung des Schriftgelehrtenthums (45, 2), dem eine gewisse Weltabgewandtheit eigen zu werden begann, wie sie in der hellenistischen Philosophie ihre metaphysische Begründung und in dem Untergang des jüdischen Gemeinwesens ohne Zweifel bedeutende Bestärkung fand. Dass der Verfasser von B den von uns a. a. O. S. 135 ff. besprochenen anthropologischen und metaphysischen Anschauungen des Verfassers der Salathielapokalypse nicht fernsteht, dürfte sich aus einer Vergleichung von Apok. Bar. 9, 1; 10, 19; 14, 11 ff.; 15, 8; 18, 1; 20, 3; 32, 1; 38, 2 u. s. w. wahrscheinlich machen lassen. Auch diesen Punkt können wir nicht weiter verfolgen, weil er eingehende exegetische Erörterungen nöthig macht. Nur über die Thatsache, dass wir diese Probleme überhaupt in den Kreis der Betrachtung ziehen und zur Charakterisirung der Quelle und Feststellung ihres Ursprungs mit verwerthen, sind wir zu einigen Worten genöthigt. In jener mehrerwähnten Kritik äussert nämlich Lic. Gunkel mit Bezug auf unsere Untersuchungen über die anthropologischen Anschauungen gewisser Partien im IV. Esra, namentlich über das „cor malignum", es „zeuge nicht von tiefem historischem Verständniss", dass diesen Anschauungen überhaupt nachgespürt werde, denn „nicht jedes Problem, das uns Modernen beim Lesen einer antiken Schrift in den Sinn kommt, ist auch von dem Schriftsteller als Problem empfun-

den". „Wer hiess ihn denn diese anthropologische Frage an einen Text bringen, der garnicht an solche Probleme denkt?" Der Verfasser hat natürlich mit keinem Wort behauptet, dass der Schriftsteller an das Problem gedacht oder es als Problem empfunden habe. Ein anderes aber ist es, ob nicht der Kritiker daran zu denken hat, wenn sein Stoff Gebiete streift, in welche diese Probleme eingreifen. Bei einiger Besonnenheit ist die Antwort leicht genug zu finden. Jeder Mensch hat seine Anthropologie, wenn nicht reflectirt, so unbewusst. Wenn der Psalmist singt: „Im Tode gedenkt man Deiner nicht, wer wird Dir in der Hölle danken", so stellt dieser Psalm durchaus keine anthropologischen Erörterungen an; dennoch liegt ihm mit voller Klarheit die unbewusste anthropologische Anschauung (nicht Theorie) zu Grunde, der Seele komme nicht soweit selbstständige Existenz zu, dass sie auch nach ihrer Trennung vom Leibe noch der Beseligung und des Gottgedenkens fähig wäre. Oder wenn ein ev. Kirchenlieddichter spricht: „Wenn sich die Seel' vom Leib abwendt, so nimm sie, Herr, in deine Händ'; der Leib hab' in der Erd' sein' Ruh', bis naht der jüngste Tag herzu", so liegen auch ihm philosophische Theoreme gerade so fern; und dennoch kann man auch hier mit voller Bestimmtheit sagen, dieser Mann hat die entgegengesetzte anthropologische Anschauung, dass nämlich die Seele soweit selbstständige Existenz besitze, dass sie auch nach ihrer Trennung vom Leib der Vereinigung mit Gott und des Lebens bei Gott fähig ist. Beide Stellen „denken" gleich wenig „an solche Probleme"; und trotzdem, wenn man etwa von ihnen weiter nichts wüsste und fände sie in dem gemeinsamen Rahmen einer grösseren religiösen Schrift, die über ihren Ursprung nichts andeutete, so könnte man getrost die „anthropologische Frage an einen Text bringen, der an solche Probleme garnicht denkt", und allein auf Grund der Antwort, die man da erhielte, die sichere Auskunft gewinnen: die Stellen müssen zwei verschiedenen Quellen entnommen sein, denn ihre Verfasser haben verschiedene anthropologische Anschauungen. Nicht um Theorien handelt es sich da, sondern um Anschauungen, Anschauungen, die, seien sie anthropologischer, metaphysischer

oder wie auch immer gearteter Natur, jeder Mensch hat, da jeder Mensch, ob er nun als Philosoph sich Rechenschaft darüber ablegt oder nicht, ein Weltbild hat, das aus anthropologischen, metaphysischen und hundert andern Elementen zusammengesetzt, seinem ganzen Geistesleben zu Grunde liegt. Und gerade wer Quellenscheidung treiben will, wird gut thun, nicht an der Oberfläche haften zu bleiben, sondern in die Tiefe dieser Theile des Weltbildes seiner Autoren einzudringen, auch da, wo sie es nicht in bewusster eigener Reflexion der Oeffentlichkeit vorlegen. Denn diese unbewussten Anschauungen, welche die Grundlage des Innenlebens ausmachen, trennen, wenn sie verschieden sind, die Quellen unendlich viel tiefer, als flüchtige chronologische oder topographische Notizen. Und da ihr Werden und Wachsen und ihre Umbildung die Fortbildung des Menschengeistes bedeutet, so wird der, welcher sie nicht allüberall zu verstehen und in ihrer Verschiedenheit und Fortbildung zu begreifen sucht, es schwerlich zu dem „tiefen historischen Verständniss“ bringen können, das aller Quellenforschung Ziel ist. — Dies ist der Grund, weshalb der Verfasser im IV. Esra den verschiedenen anthropologischen, metaphysischen, religionsphilosophischen Anschauungen und Voraussetzungen der einzelnen Theile nachgegangen ist, und weshalb er an dieser Stelle über den Grundstock der Apok. Bar. die gleiche Andeutung gemacht hat. Hätte er sich in diese Frage hier ebenso vertiefen können, wie dort, so würde er die obige Skizze mit weit mehr Leben und innerer Charakteristik auszustatten vermocht haben. — Ist in den Worten 85, 3 „nos quoque a terra nostra exivimus“ ein unwillkürliches Hervorbrechen der eigenen Situation des Verfassers zu erblicken, der die vorgenommene geschichtliche Maske einen Augenblick verleugnet (wie das auch 32, 2 der Fall sein könnte, wenn das „concutietur“ nicht wäre), so hätten wir damit die Kunde, dass er i. J. 70 gleichfalls in die Verbannung gegangen ist und an einem Ort ausserhalb Palästinas schreibt. Wo das ist, ob Rom, Alexandrien oder was sonst, lässt sich schwerlich feststellen. Ist es Rom und ist der Grundstock des IV. Esra (die Salathielapokalypse) an demselben Ort etwa

30 Jahre später entstanden, von einem Glied der gleichen Gemeinde, wie wir a. a. O. S. 133 ff. wahrscheinlich zu machen suchten, so wären damit die mancherlei Aehnlichkeiten im Gedankenkreis der beiden Schriften noch leichter verständlich.

Ueber die Zeit, in der nun der Redactor sein Werk zusammengestellt hat, lässt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit eine Vermuthung aufstellen. Schürer sagt von dem ganzen Werk: „Jedenfalls ist es älter als Papias, dessen Träumereien über das tausendjährige Reich aus unserer Apokalypse (29, 5) entnommen sind“. Gewiss sind sie das. Aber ist es wahrscheinlich, dass Papias sie für eine eigene Aeusserung des Herrn gehalten hätte, wenn sie ihm bereits in dieser Baruchapokalypse vorgelegen? da doch diese Bücher, wie das Clemenscitat aus dem IV. Esr. zeigt, durchaus als echt betrachtet wurden. Und dass in den christlichen Gemeinden für schnelle Verbreitung desselben gesorgt wurde, zeigt die Geschichte der Apok. Joh. (vgl. u. a. Spitta's Ausführungen S. 539 ff.).[1]) Uns scheint jene Papiasstelle, welche die betr. Weissagung Jesus zuschreibt, nur dann erklärlich, wenn sie ihm noch in der Form einer kleinen namenlosen Apokalypse vorgelegen hat, wie wir sie in der Form von A herausgehoben haben. Es wäre alsdann mit ihr dasselbe geschehen, was der kleinen Apokalypse innerhalb Mtth. 24 begegnet ist, die gleichfalls als Herrnrede überliefert wurde. Jedenfalls muss A in christlichen Gemeinden mit einer gewissen Autorität genannt worden sein, sonst hätte Papias sie nicht als Herrnwort aufzeichnen können; und vielleicht hat aus demselben Grunde der — nach unsern Resultaten christliche — R sich veranlasst gesehen, sie in sein Sammelwerk aufzunehmen. Zur Aufnahme von C mögen ihn politische Gründe, zur Aufnahme von W ein Wohlgefallen an der Geschichtsbetrachtung, die in den 12 Wolkentheilen enthalten ist, bewogen haben. Jedenfalls kann auch ihm noch nicht

1) Diese kann deswegen sehr wol als Beispiel herangezogen werden, weil sie von einem neutestamentlichen, Baruch aber von einem alttestamentlichen Propheten geschrieben sein will, und zu jener Zeit die letzteren doch noch grössere Autorität hatten, als die ersteren.

die Sammlung des Papias bekannt gewesen sein, da er sonst nicht A seinem Baruch hätte einverleiben können; und so haben wir ihn im Allgemeinen als einen Zeitgenossen des Papias zu betrachten.

Natürlich hat auch er Gedanken und Anschauungen aus seiner Grundquelle zu Zusätzen und Abrundungen seiner Einschaltungen verwerthet, um so den Charakter der Einheitlichkeit über die fremden, theils recht widerstrebenden einzelnen Elemente zu breiten. Die Aeusserungen Gunkel's hierüber, der berichtet, dass der Verfasser dem R des IV. Esr. „zutraue“, absichtliche Sinnesänderungen vorgenommen zu haben, um so einen täuschenden Schein der Einheitlichkeit zu erzielen, und ihn damit zu einem „raffinirten Betrüger“ macht, zeugen von einer völligen Unkenntniss des Verfahrens, dessen sich diese compilirenden Schriftsteller bei ihren redactionellen Arbeiten bedienten. Eine blosse Hindeutung z. B. auf Wellhausen's alttestamentliche Quellenforschungen und den „geistlichen Verdauungsschleim“, mit welchem der Chronist seinen ganzen Geschichtsstoff überzogen hat (ohne dass wir uns diese Bezeichnung in der Form aneignen möchten), macht jede weitere Auslassung über diese Frage überflüssig. Den über das Werk zerstreuten Zusätzen des Redactors im einzelnen nachzugehen, war uns hier aus angegebenen Gründen unmöglich. Der Verfasser wird dankbar sein, wenn diejenigen Forscher, welche der jetzt skizzirten Hypothese einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit zuzuerkennen geneigt sind, die Grundanschauungen der Einzelquellen ins Auge fassen und daraus die etwa hervortretenden Notizen des Redactors, soweit sie dessen bedürfen, selbst beseitigen wollen.

Neue hagiographische Forschungen unter besonderer Berücksichtigung von Le Blant und Aubé.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Bonn (früher, 1871 bis 1891, zu Düsseldorf).

Edmond Le Blant, dieser um die christliche Archäologie, ja um die gesammte ältere Kirchengeschichte hochverdiente Forscher, beobachtet leider in seiner freilich auch in mancher Hinsicht förderlichen Schrift „Les Actes des Martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart" in: Mémoires de l'institut national de France Académie des inscriptions et belles lettres. Tome 30, Paris 1883, S. 57—347 ein eigenthümliches hyperkonservatives Verfahren, um auch den verschrieensten Martyrergeschichten eine gute Seite abzugewinnen und sie wenigstens als auf einen echten Kern zurückgehend darzuthun. So oft sich nämlich in irgend einer sonst allgemein als gefälscht angesehenen Biographie eines Blutzeugen auch nur ein einziger terminus technicus des römischen Criminalprocesses oder sonst ein sogenannter historischer Zug vorfindet, nimmt er an, die betreffenden Heiligenleben gingen auf das authentische Material der Präsidialacten selber zurück; als ob den Concipienten gefälschter Martyreracten keine juridischen und historischen Reminiscenzen zur Verfügung gestanden hätten! Auf diese Weise eskamotirt Le Blant eine mindestens relative Ehrenrettung unzähliger, notorisch gefälschter, selbst vom Benedictiner Ruinart aus seiner Sammlung der „Acta martyrum sincera" ausgeschlossener, Martyreracten. In der That, hat der Franzose Recht, so gibt es **gar**

keine gefälschten Heiligenleben. Gegen diese ungeheuerliche These habe ich schon längst und wiederholt energischen Einspruch erhoben: Zunächst ganz kurz in meiner Recension von Emil Egli, Altchristliche Studien, Zürich 1887, Historische Zeitschrift XXIV, N. F. (S. 84—89), S. 85 f., sodann habe ich in meiner Anzeige der Le Blant'schen Publication selber (Zeitschrift für wiss. Theol. XXXIV = 1891, H. 1, S. 119—125) an zahlreichen Einzelbeispielen das fragliche Kriterium, das sein Urheber gar auch auf die Martyrologien, wenigstens die abendländischen, ausdehnt, als durchaus verfehlt dargethan. Während Emil Egli u. A. das Le Blant'sche Buch überschätzen, verwirft K. J. Neumann mit Fug das ganze Kriterium auf's Entschiedenste und bemerkt u. A. durchaus zutreffend (Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian Bd. I, 1890, S. 279): „Ein verdienter Gelehrter hat . . . . eine höhere Schätzung späterer Akten damit zu begründen versucht, dass er einzelne Ausdrücke derselben als den terminis technicis des Processes entsprechend nachwies. . . . Aber wenn diese Akten auch nirgends gegen die Norm des Processes verstiessen, so wäre damit noch nichts entschieden, wo diese Stücke andere schwere Widersprüche gegen die beglaubigte Geschichte bieten. Und vor allem genügt es nicht, die Correctheit einzelner Ausdrücke nachzuweisen. Worauf es mindestens ankäme, wäre der Nachweis, dass der Verlauf des ganzen Processes in jedem einzelnen zu vertheidigenden Stücke unanfechtbar sei, und diesen Beweis hat Le Blant nicht angetreten. Die grösste Achtung, die ich vor den Verdiensten dieses Forschers hege, darf mich daher nicht davon abhalten, es offen auszusprechen, dass der Weg, den er eingeschlagen hat, ein Irrweg ist. Man kann aus dem Buche im Einzelnen manche erwünschte Belehrung schöpfen; aber eine Geschichte der Verfolgungen, die sich auf diesem Grunde aufbaute, würde einen entschiedenen Rückschritt über Ruinart zurück bedeuten" (siehe auch meine Anzeige des Neumann'schen Buches Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXIV = 1891, H. 2, S. 235 bis 243). Auch in der vorliegenden Studie beabsichtige ich

in erster Linie, durch eine Reihe weiterer Einzelbeispiele die absolute Unzulässigkeit des Le Blant'schen Kriteriums darzuthun. Da ich nun zu diesem Zwecke nur solche apokryphe Heiligenleben auswähle, in denen ohne Grund Claudius II. als grausamer Christenverfolger figurirt, so habe ich mich in zweiter Linie auch mit Aubé's Schrift „L'Église et l'État 249—284, Paris 1886" zu befassen, insofern ich nämlich in meinem Aufsatz „Kirche und Staat von Decius bis Diocletian (244—284)" (Jahrbücher f. protest. Theol. XVI = 1890, H. 3 u. 4) Aubé's eingehende Ausführungen über die angebliche Claudius-Verfolgung wegen Raummangel nur ganz kurz berücksichtigen konnte.

I. Allgemeines über die Martyrer der angeblichen Christenverfolgung des Kaisers Claudius II.[1])

Die kurze Regierung des wackeren Gothenbesiegers Claudius II. (Frühjahr 268 bis dahin 270) bildet einen integrirenden Theil der 40jährigen Friedensepoche der Kirche (260 bis 303), wo der römische Staat in Berücksichtigung der furchtbaren Reichsnoth den Christen gegenüber das laisser faire in umfassendster Weise beobachtete, ohne indess die alten gesetzlichen Verpönungen des Christenthums latae sententiae förmlich aufzuheben; in diesem ganzen Zeitraum konnten also hier und da vereinzelte Hinrichtungen von Christen vorkommen, aber keine Massenmartyrien mehr; auch ist die heidnische Volkswuth völlig verstummt. Dieser Zustand der Dinge ist im Allgemeinen durch Euseb. h. e. VIII 1. 4 und speciell für Claudius II. durch das gesammte authentische Quellenmaterial, durch alle christliche Autoren des dritten und vierten Jahrhunderts bezeugt. Zutreffend meint Aubé (S. 448): „Enfin, aucun des historiens ecclésiastiques ne con-

1) Vgl. hierzu R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Aubé, L'Église et l'État 249—284, Paris 1886, S. 444—451, und meine Aufsätze „Die angebliche Christenverfolgung Claudius' II.", Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVII = 1884, H. 1, S. 37—84 und „Kirche und Staat von Decius bis Diocletian (249—284)", Jahrbücher f. prot. Theol. XVI = 1890, H. 3 u. 4 (46 S.), zumal S. 38 f. (Sonder-Abdruck!).

naît cette persécution de Claude, ni Eusèbe (h. e. VII 28. 30)' ni Sulpice Sévère (chronicon ed. Halm l. II, c. 32, No. 3. 4), ni Paul Orose (adv. paganos l. VII c. 22. 23 etc.[1]). Ergänzend bemerke ich indess: Der angebliche Claudius-Sturm wird auch durch Lactanz (Mortes c. V. VI, ed. H. Hurter), Rufinus von Aquileja (hist. eccl. VII c. 25), Augustinus, De civitate Dei XVIII c. 52, den Anonymus Valesii de Constantino c. I 1, ed. Gardthausen ad calcem des Amm. Marc. vol. II S. 280), sowie durch die gefälschten, etwa erst im ersten Decennium des fünften Jahrhunderts in Italien selber entstandenen, Acten der Mustiola, wonach man damals in Italien selber noch gar keine Ahnung von einer claudianischen Christenhetze hatte (Acta SS. Boll. T. XXV, s. 3. Jul. S. 640 f., No. 3. 4), völlig ausgeschlossen. Der angebliche Claudius-Sturm basirt nur auf einigen gefälschten Martyreracten der berüchtigsten Art, auf Machwerken à la Metaphrastes, z. B. den actis Laurentii, Comitii, Marii, Marthae et sociorum, der Prisca von Rom, des Valentin von Terni u. s. w. Auch in dieser Hinsicht urtheilt Aubé (S. 450) ganz correct; ebenso weist er mit Geschick nach, dass man nicht berechtigt ist, zu Gunsten der fraglichen Verfolgung einzuwenden, Claudius hätte als Gegner des christenfreundlichen Kaisers Gallienus in der Religionspolitik an den Christenfeind Valerian angeknüpft (S. 448—450).

II. Kritische Erörterungen über einige angebliche Claudius-Martyrien[2]).

1. Die acta s. Laurentii (bei Surius, vitae probatae (? !) Sanctorum, s. 10. Aug.).

Wenigstens in den ersten Partieen dieses Heiligenlebens, die auch speciell „Acta Ss. Abdonis et Sennen" heissen, wittert Le Blant einen antiken echten Kern, und zwar wegen des darin (im §. 6) vorkommenden Ausdrucks

---

1) Die genauern Quellenstellen habe ich selbst hinzugefügt.

2) Vgl. auch zu diesem speciellen Theil die oben S. 3 Anm. 1 aufgeführte Literatur.

sub voce praeconia und noch eines andern juridischen Terminus (§. 36, S. 147 f.; § 59). Indess haben in der unbedingten Verurtheilung des ganzen kläglichen Machwerks der acta Laurentii kirchliche und rationelle Forscher seit langer Zeit eine Uebereinstimmung gefunden, nicht bloss Samuel Basnage (Annal. politico-ecclesiastici II, S. 420 f., § III), R. A. Lipsius (Chronologie der röm. Bisch. S. 222 f.) und ich selber in ausführlicher Beweisführung (s. meinen „Claudius II." a. a. O. S. 43—46), sondern auch Ruinart (Acta mart. [Ratisbonae 1859], S. 234, §. 1), Tillemont (Hist. des emper. rom. III [Paris 1691], S. 325, Mém. III, S. 598—601), Pagi (Critica in Baronii Annales I, S. 282, §§ VI—VIII) und selbst P. Theiner, der jüngste Herausgeber der Annalen des Baronius (vgl. Aubé, S. 448, Note 1). Ich will hier nur auf eine Ungeschichtlichkeit der saubern acta Laurentii aufmerksam machen. Hiernach sollen Tryphonia, die Gemahlin des Kaisers Decius (reg. 249—251), und Cyrilla, die Tochter Beider, nach dem Tode des grimmen Christenfeindes sich zur Religion Jesu bekannt, und die Letztere gar später auf Befehl Claudius' II. das Martyrium erlitten haben (Acta a. a. O. c. 26. 27, S. 94—99)! Die beglaubigte Geschichte kennt aber weder eine Tryphonia noch eine Cyrilla: Die Gemahlin des Christenfeindes hiess nach dem authentischen Quellenmaterial, d. h. nach Münzen und Inschriften, Herennia Etruscilla oder vollständig Annia Herennia Cupressenia Etruscilla; Töchter des Decius kennt das echte Quellenmaterial nicht, wohl aber einen Sohn Herennius Etruscus (s. die näheren Quellenbelege in meinem „Claudius II." S. 43—45). Selbstverständlich hält auch Aubé die acta Laurentii und namentlich die Erzählung über die Tryphonia und Cyrilla für ein Falsum (S. 448, Note 1).

---

2. Das Martyrium der h. Prisca von Rom.

Vorbemerkung. Die Acten dieser Heiligen, die fast noch als Kind im Alter von höchstens 13 Jahren für ihren Glauben geblutet haben soll — Bollandus hat

diese Vita nach Handschriften des Trierischen Klosters St. Maximin edirt (Acta Sanct., s. 18. Januar. S. 184—188 — versetzen die jugendliche Blutzeugin in die Regierungszeit eines Kaisers Claudius, und da sich nun die betreffenden Zeitangaben widersprechen, so sind Baronius (Martyr. Rom., s. 18. Jan. S. 51. 53 f., Annot. b) und Bollandus (a. a. O. S. 183, No. 4) natürlich von der Echtheit der Passion an sich überzeugt, zweifelhaft, ob Prisca unter dem ersten oder dem zweiten Claudius zum Martyrium gelangt ist. Der Jesuit Lupi (Epitaphium Severae S. 7 f.) leugnet einen Zusammenhang des tragischen Endes der jungen Christin wenigstens mit der Regierungszeit des Gothenbesiegers. Diese Meinung vertreten auch Pagi (Critica in Baronii Annales a. a. O.) und S. Basnage (Ann. pol.-eccl. II a. a. O.), aber freilich bloss indirect, insofern sie überhaupt die Claudius-Martyrer der Tradition für apokryph halten. Tillemont dagegen (Mém. T. IV, S. 344. 680, Note X sur s. Denys pape „De Ste Prisque") ist überzeugt, dass Prisca weder unter dem ersten noch unter dem zweiten Claudius gelitten haben kann. Dies ist auch meine Ansicht, und im Folgenden will ich versuchen, zu Gunsten der Tillemont'schen These noch mehr Beweise beizubringen, als es diesem Forscher gelungen ist.

I. Dass Prisca unter dem ersten Claudius (reg. 41—54) sicher nicht gelitten hat, das lässt sich auch dann nachweisen, falls die Acten echt wären; denn:

a. Nero war bekanntlich der erste Christenverfolger (Tertullian. Apologet. c. 5); Martyrien aus der Zeit des Claudius lassen sich weder aus Sueton. Claud. c. 25 noch aus Tacit. Annal. XV 44 folgern, wie solches Baronius und Bollandus auf dem Wege einer gekünstelten Interpretation versuchen.

b. Aber auch die Acten selber, wenn auch der durch die Heilige aus der Statue des Apollo verscheuchte Dämon behauptet, er habe in derselben unter Claudius zwölf Jahre gehaust (c. I No. 5, S. 185), haben zur Voraussetzung, dass das Martyrium sich im Zeitalter der systematischen Christenverfolgungen abspielt. An derselben Stelle ist die Rede

von vielen Martyrien, die während 67 Jahren stattgefunden hätten, und c. IV, No. 20, S. 187 wird angedeutet, der römische Bischof Eutychianus, der Zeitgenosse der Kaiser Probus und Carus (sed. 5. Januar (?) 275 bis 8. December 283; s. Lipsius, Chronol. S. 112. 239 f. 264 und meinen Aufsatz „Die angebliche Christenverfolgung zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus“, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIII, H. 2, S. 165 bis 172), hätte nur einige Zeit nach dem Martyrium der Prisca die römische Christengemeinde geleitet. Die jugendliche Martyrin kann demgemäss aus zwei Gründen mit jener Prisca, welche der Apostel im Römerbrief (c. 16) grüssen lässt, nicht identificirt werden:

α. Sie war nicht, wie jene, eine Zeitgenossin des ersten Claudius.

β. Jene befand sich ausserhalb Roms, während unsere Prisca in der Hauptstadt selber lebte (s. die zutreffenden Bemerkungen des Bollandus a. a. O. S. 183 f., No. 8 [1]).

II. Unsere Prisca steht aber auch zu Claudius II. in gar keinem Zusammenhang; denn die Acten, die einzige „Quelle“, die Zeitangaben bietet, sind ein durch und durch gefälschtes Machwerk von so trüber Beschaffenheit, dass es nicht einmal dem Scharfsinn Le Blant's geglückt ist, in diesem natürlich von Ruinart ausgeschlossenen Heiligenleben einen terminus technicus des Criminalprocesses oder einen „historischen Zug“ aufzuspüren:

a. Die Acten bringen eine widersinnige Datirung; die einzelnen Angaben widersprechen einander sogar. Diesen Einwand hat schon Tillemont mit Recht gegen die Echtheit de Vita geltend gemacht, aber eine ganze Reihe anderer noch viel bedeutsamerer Argumente ist ihm entgangen.

b. Die Acten lassen den Claudius in einem allgemeinen Blutedict generellen Opferzwang heischen und die Christen vor die peinliche Wahl stellen, entweder zu opfern oder zu ster-

1) Wegen Claudius' I. Stellung zum Christenthum s. Ad. Hilgenfeld, Hist.-krit. Einleitung in's N. T. S. 303 f. und Rud. Hilgenfeld, Verhältniss des römischen Staates zum Christenthum saec. I et II, Zeitschrift f. wiss. Theol. XXIV, S. 292—295.

ben [1]); die beglaubigte Geschichte der römischen Christenverfolgungen kennt aber nur zwei solcher drakonischer Decrete, das decianische vom Jahre 249 (Schreiben des Bischofs Dionys von Alexandrien an Fabius von Antiochia bei Eus. h. e. VI c. 41; Cyprian. Epist. 55 ed. Hartel S. 630 f.) und das (vierte) diocletianische von 304 (s. Eus. Mart. Palaest. c. 3; Acta s. Crispinae c. I, bei Ruinart Acta mart. S. 477 f.).

c. Unsere Acten haben, wie Bollandus (S. 183, No. 3) selber einräumt, eine auffallende Aehnlichkeit mit den berüchtigten Acten der Martina Tatiana [2]).

d. Ueberhaupt finden sich im vorliegenden Heiligenleben durchweg die in den von Metaphrastes redigirten Passionen stereotypen Ungeheuerlichkeiten:

a¹. Prisca zertrümmert wiederholt durch die blosse Kraft ihres Gebetes Götzenbilder (c. I, No. 4, S. 185; c. II, No. 10, S. 186, No. 15, S. 187).

b¹. Donner, Blitz und Erdbeben treten zur rechten Zeit ein, um die Heilige zu ermuthigen und ihre Feinde, die kaiserlichen Beamten, die Schergen u. s. w., zu beschämen und zu quälen. Die Folterqualen, die der Kaiser der Blutzeugin zugedacht, treffen zumeist deren Henker, bis die Enthauptung schliesslich jedes Wunder verscheucht (c. I, No. 4, S. 185; c. II, No. 10, S. 186; c. III, No. 13—15, S. 186 f.).

c¹. Die Voraussetzung der Acten, der Imperator hätte die Martyrin nacheinander zum „Kampfe" mit den Bestien des Circus, zum Feuertod und zur Enthauptung verurtheilt (c. III, No. 11—16; c. IV, No. 17, S. 186—188), widerspricht

1) Acta c. I, No. 1, S. 184: „Regnante Claudio Caesare proposuit ipse praeceptum novum et pessimum in toto mundo, ut aut sacrificent Christiani aut, si non sacrificaverint, morti tradantur" etc.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Alexander Severus und das Christenthum", Zeitschr. f. wiss. Theol. XX, S. 84—86. Aubé (Les Chrétiens dans l'empire romain 180—249, Paris 1881, S. 332) spricht noch von zwei verschiedenen apokryphen Heiligen Martina und Tatiana, während doch schon Bollandus und vollends Tillemont hier das Richtige gesehen haben.

dem römischen Criminalprocess: Die Digesten des Ulpianus (l. I ad legem Juliam maiestatis X; L. VIII 4; l. 30 De poenis X, L. VIII 19) und die „Receptae sententiae“ des Paullus (V 21, 2; V 23, 17) belehren uns, dass immer nur eine Todesstrafe verhängt wurde.

d[1]. Prisca behandelt den Kaiser äusserst höhnisch und verletzt so die einem wahren Christen der Obrigkeit gegenüber geziemende Ehrerbietung; unter Anderem redet sie den Imperator so an: „Cessa hominum sceleratissime et fili patris tui diaboli. Non erubescis a puella superari“ etc. (c. I, No. 4, S. 185; c. II, No. 7, S. 185 f.). Dieser Zug findet sich auch in den gefälschten actis SS. Tarachi et Andronici (vgl. meine „Angebliche Christenverfolgung unter Numerianus und Carinus“ a. a. O. S. 59—64 und zumal 62 f.) und in den anrüchigen actis s. Theodori Heracleensis (s. meine „Licinianische Christenverfolgung“ S. 185—199; zumal 191 f.).

e. Unsere Acten erwähnen einen nahen Verwandten (consanguineus) des Claudius Namens Limenius (c. II, No. 8; c. III, No. 13, S. 185—187), der sich im echten Quellenmaterial nicht nachweisen lässt (vgl. zumal Trebellius Pollio, Claudius, c. 13). Die Erwähnung solcher apokryphen Verwandten heidnischer Imperatoren ist an sich schon ein Beweis für die mangelnde Authentie der betreffenden Acten (s. meinen „Claudius II.“ a. a. O. Abschn. I, S. 37—53).

f. Nicht eben christlich lautet auch der Schluss des Gebetes der Prisca auf die Nachricht, dass der Kaiser das Todesurtheil über sie gefällt habe: „Redde (Domine Jesu Christe) vero maligno Claudio, sicut operatus est in me ancillam tuam“ (c. IV, No. 17, S. 187).

g. Nach der Enthauptung der Heiligen stirbt Claudius plötzlich eines schrecklichen Todes; wie ein rasender Hund verzehrt er sein eigenes Fleisch, beweint zu spät seine gegen die Christen verübten Grausamkeiten und fährt zur Hölle (c. IV, No. 19, S. 187). Nach der beglaubigten Geschichte, nach den heidnischen Quellen Trebellius Pollio (Claud. c. 12) und Zosimus (I, c. 46) und selbst nach

Orosius (VII, c. 23), dem fanatischen Christen, starb aber der Gothenbesieger nicht zu Rom, sondern zu Sirmium in Pannonien an der Pest, in treuer Pflichterfüllung bis zum letzten Augenblick die Donaugrenze sichernd. Mit Vorliebe lassen übrigens die apokryphen Heiligenleben christenverfolgende Kaiser oder Statthalter eines plötzlichen schrecklichen Todes sterben [1]).

III. Die acta s. Priscae sind nach Obigem unzweifelhaft gefälscht [2]); dagegen lässt sich die Geschichtlichkeit der Heiligen an sich, die sicher weder zum ersten noch zum zweiten Claudius in irgend einem Zusammenhang steht, weder mit Bestimmtheit bejahen noch verneinen: Ich lege keinen besondern Werth darauf, dass unsere Prisca von den Martyrologen des achten und neunten Jahrhunderts, Beda, dem Verfasser des sog. Romanum parvum, von Ado, Usuardus, Notker, Rhabanus und Wandelbert von Prüm ganz kurz bald als Jungfrau und Martyrin, bald als Jungfrau oder Martyrin allein gefeiert wird, auch schon im Sacramentarium Gregor's des Grossen und in einigen Handschriften des sog. Martyrologium Hieronymi vorkommt (s. Bollandus a. a. O. S. 183 und Tillemont a. a. O. S. 680). Besser, aber auch noch nicht besonders früh, ist die Geschichtlichkeit der fraglichen Blutzeugin durch eine römische Inschrift aus der Zeit Theoderich's des Grossen bezeugt (vgl. Bollandus und Tillemont a. a. O.[3]).

---

1) Vgl. z. B. acta s. Martinae Tatianae (Alexander Severus!! s. meinen „Alex. Sev." a. a. O. S. 84—86), acta ss. Julii, Eusebii, Peregrini bei Baronius, Annal. II, S. 200, § VI, acta ss. Crispini et Crispiniani bei Surius, s. 25. Octob. S. 385 c. V (Rictius Varus!!), acta s. Laurentii c. 26 (Kaiser Decius und sein angeblicher Prätorialpräfect Valerianus!).

2) Sogar der Jesuit Sollier (Martyrolog. Usuardi, s. 18. Januar; Observatio S. 42) muss einräumen: „Actorum fidem tueri non ausim".

3) Ich vermisse bei Aubé (L'Église et l'État 249—284, S. 444 bis 451) eine kurze Erwähnung der Prisca von Rom.

3. Die aus Persien stammenden Martyrer Maris oder Maras (latinisirt Marius), seine Gattin Marthas (latinisirt Martha) nebst seinen Söhnen Audifax und Abuchum, ferner 260 Blutzeugen, Quirinus, der Presbyter Valentinus, der Laie Asterius nebst Familie und Gesinde.

Der Cardinal Baronius (M. R. s. 19. Jan. S. 55, Annot. a, S. 56; s. 14. Febr. S. 123, Annot. a, S. 124; s. 1. Mart. S. 149, Annot. a, S. 150; s. 25. Mart. S. 200, Annot. b, S. 201; Annal. eccl. II, S. 491—493, §§. I—VIII ad a. Chr. 270), die Jesuiten Bollandus (Acta SS. II, s. 18. Jan. S. 190, No. 1—3; S. 183, No. 4), Henschenius (Acta SS. II, s. 19. Jan. S. 214), Sollier (Mart. Usuardi, s. 20. Jan. S. 47, Observ.) und Brower (Annal. Trevirens.) vindiciren sämmtliche vorstehend verzeichnete Martyrer mit aller Bestimmtheit, Th. Keim (Aus dem Urchristenthum S. 130 f., Anm. 4) und Büdinger (bei Keim a. a. O.) mit einer gewissen Reserve dem Kaiser Claudius II., so auch Le Blant, insofern er nach seiner Gewohnheit in den sogleich zu prüfenden Acten ss. Marii et Marthae einen antiken Kern wittert. Die Combination, die Claudius II. für jenen angeblichen Massenmord verantwortlich macht, stützt sich in der That nur auf die Acten und die hieraus abgeleiteten Berichte der abendländischen Martyrologien des achten und neunten Jahrhunderts, oder die Sache verhält sich vielmehr so: Beda (s. 20. Jan. S. VII; s. 14. Febr. 1. 25. Mart.; Bollandisten-Ausgabe) schreibt unmittelbar die Acten aus, ihn compiliren wieder Rhabanus, Notker und Ado (s. eisdem diebus), und den letzteren copirt wieder Usuardus (s. e. d.; Bollandisten-Ausgabe). Dass dem so ist, wird von hervorragend kirchlich gesinnten Forschern, von Tillemont (Mém. IV, S. 344) und Baronius selber (M. R. s. 14. Febr. S. 124, Annot. a), eingeräumt. Es bedarf also nur noch der Kritik der Acten; es handelt sich aber dabei nicht mehr um Erledigung der Frage, ob jene Hunderte von Blutzeugen Claudius II. zuzuweisen sind — diese Controverse ist schon im verneinenden Sinne entschieden (s. das oben S. 3 f. im Allgemeinen über den angeblichen Claudius-Sturm

Gesagte) —, sondern nur noch darum, ob Marius, Martha u. s. w. überhaupt geschichtliche Heilige sind.

Ehe ich zur kritischen Prüfung der fraglichen Acten übergehe, noch ein kurzes Wort über deren Herkunft: Die acta ss. Marii, Marthae et sociorum hat Henschenius (Acta SS. s. 19. Jan. S. 216B bis 219) nach alten Handschriften der Trierischen Klöster St. Maximin und Martin, sowie der Klöster S. Mariae de Ripatorio, S. Audomari, Claudii Puteani nach vorhergegangener Collationirung des handschriftlichen Textes mit der Ausgabe des Mombritius edirt (s. S. 214). Ein Theil der Acten, die sog. acta des Valentin von Rom, findet sich bei Surius s. 14. Febr. unmittelbar vor der Vita des Valentin von Terni separirt abgedruckt. Eine weitere Edition des gesammten Heiligenlebens hat Baronius besorgt (Ann. II, S. 492 f. §. II—VIII). Ein weiteres (lateinisches), den älteren Kirchenhistorikern unbekanntes, Msc. unserer Acten gehört als No. 5299 zu den Beständen der Pariser Nationalbibliothek; Aubé hat es zuerst aufgespürt und verwerthet (a. a. O. S. 445, Anm. 2); es stimmt übrigens in allem Wesentlichen mit der Henschen'schen Ausgabe überein. Baronius rügt heftig die Surius'sche Publication (Ann. II, S. 492B, §. I; 493A, §. VIII), rühmt dagegen seine eigene Edition als unzweifelhaft echt („legitima"). Auch Henschen ist von der unanfechtbaren Textreinheit seiner eigenen Ausgabe überzeugt (s. 19. Jan., S. 214; s. auch Acta SS. s. 14. Febr., S. 752, No. 2).

Nach Le Blant sollen, wie gesagt, unsere Acten wenigstens auf einen antiken Kern zurückzuführen sein; Folgendes sind seine Gründe:

a. Acta SS. Marii etc. §. 6 „le peuple, les avocats, les appariteurs jettent leur mot pour charger les chrétiens" (S. 138 §. 28).

b. Im §. 18 kommt der Terminus sub voce praeconia vor (S. 148 §. 36).

c. Das fragliche Heiligenleben ist theilweise echt, weil es im §. 13 den Terminus „Deponere" (= von der Folterbank wegnehmen) aufweist — „Jussit eum de equuleo deponi" — (S. 222, §. 59).

d. „Il s'agit de chrétiens recueillant, sur le lieu du supplice, le sang des Martyrs pour s'en oindre devant tous la poitrine, les yeux ou le visage. Quand on coupa les mains de son mari et des enfants, sainte Marthe, lisons-nous dans les Actes, recueillit le sang qui s échappait, et avec joie elle s'en couvrit la tête; §. 18: Cumque praecisae fuissent manus eorum, coepit sanguis manare; Martha autem colligens sanguinem mariti et filiorum suorum caput suum linebat cum gaudio" (S. 301, §. 102).

e. Endlich ist nach Le Blant das Vorkommen der Topographie Roms in unseren Acten ein Kriterium ihrer wenigstens relativen Echtheit: „Les indications relatives à la topographie de Rome abondent dans les Acta, dans les martyrologes ... Ainsi est-il du templum Telludis (sic!) situé dans la quatrième région ..... et qui est si souvent rappelé; Acta S. Marii etc. §. 17" (S. 324 f., §. 116 nebst Note 2).

Gleichwohl bin ich mit Pagi (Critica in Baronii Annal. a. a. O.), Basnage (Ann. II, a. a. O.), Lupi a. a. O., Tillemont a. a. O. und Aubé (L'Église et l'État 249—284, S. 445—448) überzeugt, dass die fraglichen Acten ein ebenso durch und durch gefälschtes Document sind, wie die acta Laurentii und Priscae, so dass Ruinart mit Fug auch diese Acten von seiner Sammlung ausgeschlossen hat. Manche beachtenswerthe Kriterien der Unechtheit der vorliegenden Acten haben bereits Tillemont (Mém. IV, S. 673—675) und Aubé (L'Église et l'État 249 - 284 a. a. O.) beigebracht. Meine jetzt folgende eingehende Würdigung der Vita ist aber keineswegs überflüssig; denn erstens bedarf die Beweisführung der beiden französischen Forscher mehrfach der Ergänzung oder doch einer schärferen Pointirung, und sodann haben sie sich eine ganze Reihe von Argumenten, die gegen die Authentie der Acten zeugen, entgehen lassen.

I. Die wiederholt vorkommende Redensart „ubi praestantur beneficia D. N. J. Ch. usque in hodiernum diem" bezw. „ubi florent beneficia martyrum usque in praesentem diem" verräth die späte Entstehungszeit des Heiligenlebens

(c. III, No. 14, S. 218; c. IV, No. 19, S. 219 bei Henschen; S. 493, §. VIII bei Baronius).

II. „Marius heisst (c. III, No. 16, S. 218 bei Henschen) ein Perser und Sohn des Kaisers Maromenus. Einen Perserfürsten dieses Namens gibt es aber nicht". So zutreffend Tillemont; ich füge hinzu: In der authentischen Zeitfolge und Genealogie der Sassaniden beim Byzantiner Agathias in seiner „ἱστορία" — er hat nach l. IV c. 30 durch Vermittlung des Dollmetschers Sergios aus persischen Geschichtsquellen geschöpft — findet sich kein Maromenus erwähnt (s. meinen Aufsatz „Das Christenthum im Sassanidenreich", Zeitschr. für wiss. Theol. XXXI = 1888, S. 449 bis 468).

III. Schwerlich gibt es ausreichend bezeugte Beispiele von Persern, die bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten nach Rom kamen, um an den Apostelgräbern zu beten (s. c. I, No. 1, S. 216; c. III, No. 16, S. 218 bei Henschen), noch dazu unter Claudius II., zu einer Zeit, wo alle Länder zwischen Persien und Rom sich in einem Zustand der Verwirrung oder gar des Krieges befanden.

IV. Es lautet unwahrscheinlich und fratzenhaft, dass Marius und Martha nebst den Söhnen sich den Kopf mit demselben Wasser besprengt hätten, mit dem sie vorher aus Ehrerbietung an einem andern Heiligen die Cärimonie der Fusswaschung vollzogen hatten (c. I, No. 1).

V. Marius soll über die Martern und den Tod seiner Glaubensbrüder grosse Betrübniss bekundet haben. Die echten Acten dagegen lassen ihre christlichen Helden eher eine überirdische Freude über die siegreiche Glaubenskraft ihrer Brüder empfinden, denn Betrübniss über deren physische Leiden.

VI. In den authentischen Acten wird nicht, wie in den vorliegenden (§. 5), berichtet, dass die Christen während ihrer nächtlichen Versammlungen laut sangen, zumal zur Zeit der Verfolgung. Cyprian z. B. wollte von solchem unvorsichtigen Demonstriren den Heiden gegenüber nichts wissen.

VII. In unseren Acten spielt ein Bischof Callistus eine grosse Rolle (Acta Marii etc. bei Baronius Ann. a. a. O. S. 492B, §. V, bei Henschen S. 216 f., c. I, No. 5; Acta Valentini Romani a. a. O. S. 754, Sectio 5): er ertheilt z. B. dem Asterius und seiner ganzen Sippe, zusammen 44 Personen, das Sacrament der Firmung, während des Bischofs Dionysius, der nachweislich (vgl. R. A. Lipsius, Chronologie u. s. w. S. 224—231. 263 und meinen „Claudius II." a. a. O. S. 57) zur Zeit Claudius' II. die hauptstädtische Christengemeinde leitete, gar nicht gedacht wird. Rosweydus (bei Henschen S. 217 Annot. o) will statt des Callistus den Dionysius substituiren, aber alle vorhandenen Handschriften sprechen von Callistus. Baronius (Ann. II, S. 494A, §. XIV) und nach ihm Henschen (a. a. O.) denken sich den Callist als einen Bischof von Porto, also als einen suburbicarischen Bischof. Aber mit Recht meint Tillemont (S. 674B): „Mais encore ne peut-on moins donner au pape que de lui laisser la ville de Rome entière". Callist ist nämlich im transtiberinischen Gebiete der Hauptstadt thätig. Tillemont selber (a. a. O.) möchte in Callist einen aus Anlass der Verfolgung nach Rom geflüchteten fremden Oberhirten vermuthen, aber diese These hat doch die Existenz des Claudius-Sturmes zur Voraussetzung! Pagi (a. a. O. S. 282, §. VII) dagegen erblickt mit Fug in jenem Callist eine apokryphe Persönlichkeit, die man weder mit Dionys noch mit Callistus I., dem Zeitgenossen der Kaiser Elagabal und Alexander Severus, identificiren darf. Zutreffend rügt Aubé (S. 446 f.), dass die Acten zweimal Callistus I. als noch lebend erwähnen, und fährt dann so fort: „Or Calliste, en 269, était mort depuis plus de trente ans". Wegen des geschichtlichen Callistus I. verweise ich schliesslich auf R. A. Lipsius, Chronologie u. s. w. S. 172 f., 177—179 und meinen „Alex. Severus" a. a. O. S. 78 ff.

VIII. Während des Verhörs des Presbyters Valentinus durch den Kaiser wagt es ein kaiserlicher Beamter („juris consultus"), statt des Herrschers dem Heiligen zu antworten (Acta s. Marii etc. bei Henschen c. II, No. 6, S. 217).

Sehr richtig bemerkt Tillemont hierzu: „Je ne sais, si même le premier Claude aurait souffert cette liberté“.

IX. Der Claudius unserer Acten erscheint im Gegensatz zum geschichtlichen Claudius II. als inconsequenter Schwächling: Ein Wort des Valentinus genügt, um dem Imperator den Uebertritt zum Christenthum nahezulegen, aber die bündige Antwort des Präfecten Calpurnius bringt ihn sofort wieder von dieser Idee ab (acta Marii etc. ed. Henschen c. II, No. 7. 8, S. 217).

X. Die chronologischen Daten unserer Acten stehen im schroffsten Gegensatz zur Geschichte: Nachdem Marius den hl. Quirinus am 25. März 269 bestattet hat, bringt er zwei Monate mit Callistus und 32 Tage bei Asterius zu; dann wird er verhaftet, also doch Ende Juni. Hierauf führt man ihn dem Kaiser vor; dieser verschiebt aber sein Verhör und lässt den Valentinus am 14. Februar 270 (sic!) enthaupten. Marius mit seiner Familie wird erst später, am 19. oder 20. Januar 271, hingerichtet. Mit Recht betont Aubé (S. 447), dass nach dieser Chronologie die Katastrophe des Marius und seiner Angehörigen erst in die erste Regierungszeit Aurelians fiele. Auch weilte Claudius II., wie der französische Kirchenhistoriker ebenfalls zutreffend hervorhebt, weder 269 noch Anfang 270 zu Rom, sondern zu Sirmium; es erhellt dies aus seinem Biographen Trebellius Pollio, sowie aus Zosimus.

XI. Wie ferner Aubé (S. 447 f.) richtig gesehen hat, der friedliche Tod des römischen Bischofs Dionysius und die baldige Wahl seines Nachfolgers Felix I. ist unvereinbar mit der unerhört grausamen Claudius-Verfolgung der Acten.

XII. Unser Heiligenleben rückt gar c. I, No. 2, S. 216 folgendes generelle Blutedict ein: „Eodem quoque tempore jussit Claudius, ut, si qui Christiani inventi essent, aut in vulgo, aut in custodia, punirentur“ [1]). Diese Verfügung, welche Baronius (M. R. s. 18. Jan.,

---

1) Genau denselben Wortlaut gibt auch das Msc. No. 5292 fol. 16 der Pariser Nationalbibliothek (bei Aubé a. a. O. S. 445, Note 2).

Annot. S. 54 B; Ann. II, S. 492 A, §. 1) gar für hochauthentisch hält(!), ist aber apokryph; denn die vorconstantinische Kirche wurde nur durch zwei solche umfassende Blutedicte heimgesucht, durch das decianische vom J. 249 und das (vierte) diocletianische vom J. 304 (s. oben S. 7 f. die Quellenbelege). Mit Fug meint Aubé (S. 445, Note 2) von diesem angeblichen Claudius-Edict: ... „ordre plus rigoureux même .... que le second édit de Valerien" (vom J. 258; s. Cyprian. Epist. 80). Tillemonts Kritik, die sich lediglich gegen Einzelheiten, z. B. den allzu vagen Ausdruck „in vulgo", richtet, ist hier nicht schneidig genug [1]).

XIII. Der h. Quirinus wird im Tiber ertränkt (c. I, No. 4, S. 216, ed. Henschen), und 260 (!) andere Christen werden, gleichfalls auf Befehl des Kaisers, mit Pfeilen erschossen (c. I, No. 2, S. 216, ed. Henschen)! Das sind aber im römischen Strafprocess nicht vorgesehene, also unrömische, Todesstrafen (s. oben S. 8 f.).

XIV. Das Wunder tritt à la Metaphrastes aufdringlich hervor:

1. Der Presbyter Valentinus heilt die seit zwei Jahren erblindete Adoptivtochter des „princeps" Asterius und veranlasst dadurch dessen Bekehrung (c. II, S. 217, No. 9; c. III, S. 218, No. 11, ed. Henschen).

2. Asterius und Genossen gehen unversehrt aus dem „Kampf" mit den Bestien des Circus und aus dem Scheiterhaufen hervor (c. III, No. 13. 14, S. 218). Speziell in Betreff dieses Doppelmirakels meint Tillemont mit Fug: „Les deux miracles, par lesquels Astère est sauvé des bêtes et du feu, sentent bien fort **Metaphraste**".

3. Wunder am Grabe von Martyrern: c. III, No. 14, S. 218: „... ibi florent beneficia martyrum" ...,

---

1) Die jetzt noch folgenden Kriterien der Unechtheit der vorliegenden Acten haben sich Tillemont und Aubé entgehen lassen.

c. III, No. 19, S. 219: ubi praestantur beneficia Domini nostri Jesu Christi . . .).

XV. Nach c. III, No. 13. 14, S. 219 werden gegen Asterius und Genossen nacheinander drei Todesstrafen, der „Kampf“ mit den Bestien, der Feuertod und die Enthauptung, verhängt. Nach den oben (S. 8 f.) gegebenen Ausführungen ist das aber a priori eine Ungeschichtlichkeit, da das römische Criminalrecht der Kaiserzeit gegen Capitalverbrecher immer nur je eine Todesstrafe, also entweder den „Kampf“ mit den Bestien oder Flammentod oder Enthauptung u. s. w., verhängte.

XVI. Nach c. III, No. 16, S. 218 gelüstet den Kaiser Claudius gewaltig nach dem Vermögen der persischen Blutzeugen Marius, Martha nebst Söhnen (Claudius: Facultas vestra praesto est? etc.). Diese Voraussetzung widerspricht aber gänzlich der geschichtlich beglaubigten Uneigennützigkeit und Gerechtigkeitsliebe jenes Fürsten [1]).

XVII. c. III, No. 17. 18, S. 219 ist wiederholt von mehreren Kaisern die Rede: „principes nostri et gubernatores reipublicae, decretum imperatorum, praeceptum, praecepta principum, amici principum“. Diese Terminologie involvirt aber einen Anachronismus; sie passt sehr gut auf die diocletianisch-constantinische Aera, indess keineswegs auf die Zeiten Claudius' II., der sich allein als rechtmässigen

---

1) Das panegyrisch gefärbte Lob des edlen Gothenbesiegers beim Biographen Trebellius Pollio (c. 4. 5. 7. 8. 13. 14—18) findet seine Bestätigung durch das übereinstimmend günstige Zeugniss von durchaus unabhängigen Quellen, durch Zosimus (hist. ed. Bonn. I, 46) („τελευτᾷ δὲ καὶ Κλαύδιος ἐν πάσαις διαπρέψας ἀρεταῖς καὶ πολὺν ἑαυτοῦ πόθον τοῖς ὑπηκόοις ἐναποθέμενος“), den Anonymus Valesii de Constantino (c. 1, 1 ed. Gardthausen ad calcem Amm. Marcell. vol. II, S. 280: Claudius, „optimus princeps“), Vopiscus, Aurelianus c. 42, Ammian. Marcell. rer. gestar. l. XXXI, c. 5, edit. Bipont.), durch Eutropius (Breviarium ed. H. Droysen [= Monum. Germ. hist., Auctorum antiquissimorum Tom. II, Berolini 1879] l. IX, c. 11, S. 156), durch die beiden Aurelius Victor (Epitome und De Caess. in Claudio), endlich durch den Byzantiner Zonaras (Annal. l. XII, c. 26 edit. Bonnens. Tom. II, S. 604).

Kaiser betrachtete und die gallischen, sowie die palmyrenischen Machthaber nur als Usurpatoren, als „tyranni“ verwarf[1]).

Folgendes sind die Gesammtergebnisse obiger systematischen kritischen Prüfung der Acta Marii, Marthae etc.:

I. Die angeblichen Martyrer Marius, Martha u. s. w. stehen zur Geschichte Claudius' II. in gar keinem Zusammenhang.

II. Die betreffenden Acten sind durch und durch gefälscht.

III. Hieraus ergibt sich zugleich die Ungeschichtlichkeit der fraglichen überaus zahlreichen Blutzeugen an sich; denn sie stützt sich nur auf die saubern Acten, die hieraus abgeleiteten Berichte der abendländischen Martyrologien saec. VIII et IX und auf ähnliche „Quellen“. Für die mangelnde Historicität dieser Massen-Martyrer per se könnte ich noch eine ganze Reihe weiterer entscheidender Argumente beibringen, aber die Rücksicht auf die räumlichen Verhältnisse dieser „Jahrbücher“ zwingt mich gebieterisch, hier abzubrechen und den vorliegenden Einzelgegenstand zu verlassen.

1) Aus griechisch-orientalischen Münzen, zum Theil auch aus Inschriften erhellt, dass Claudius II. und anfangs auch Aurelian scheinbar und widerwillig die Königin Zenobia bezw. deren Sohn Vaballathus Athenodorus als Mitregenten anerkannten (s. Alfred v. Sallet, „Fürsten von Palmyra“ und Art. Vaballathus in der v. Sallet'schen Zeitschr. f. Numismatik Bd. V, H. 3 u. 4, S. 229—231).

Bibliographische Uebersicht der biblisch-apokryphen Literatur bei den Slaven.

Von

Eugen Kozak.

Mitgetheilt von Prof. Dr. Jagić in Wien.

Die biblisch-apokryphe Literatur nimmt bei den Slaven, die der orientalischen Kirche angehören und in slavischer Sprache ihre Liturgie verrichten, einen durch Mannichfaltigkeit des Inhalts und zahlreiche Handschriften hervorragenden Platz ein. Doch erst seit den letzten zwei Decennien hat die literaturgeschichtliche Erforschung auch diesem Zweige der kirchenslavischen Literatur grössere Aufmerksamkeit gewidmet, und zwar hauptsächlich von einem nicht ganz richtigen Gesichtspunkte geleitet, dass in diesen apokryphen Texten vorzüglich die Ideen des Bogomilismus (des südslavischen Patarenerthums) stecken. Dieser Gedanke lag der Darstellung in der ersten Auflage der „Geschichte der slavischen Literaturen" von Pypin und Spasowicz zu Grunde, er gab den Impuls zu den Textpublicationen durch Kostomarov und Pypin in den auf Kosten des Grafen Kuscheliev-Bezborodko erschienenen „Denkmälern der altrussischen Literatur" (St. Petersburg 1862); es schwebte wohl auch Prof. N. Tichonravov vor, der im Jahre 1863 zwei Bände der „Denkmäler der russischen Apokryphen-Literatur" publicirte. Von gleichen Gesichtspunkten liessen sich auch bei den Südslaven Prof. Jagić und Prof. Novaković bei ihren Textespublicationen, die in den Schriften der südslavischen Akademie zu Agram erschienen, leiten. Erst allmählich wurde man gewahr, dass die meisten dieser Texte nichts als wörtliche Uebersetzungen der griechischen Apokryphen sind, die wohl schon sehr früh,

jedenfalls vor dem Auftreten des Bogomilismus, in der griechischen Literatur vorhanden waren, und dass man den Anhängern des Bogomilismus bei den Südslaven höchstens die Rolle der Uebersetzer zumuthen darf, was jedoch für die meisten slavischen Texte gar nicht einmal feststeht.

Zu vielen slavischen Texten kennt man die griechischen Originale, doch darüber hinaus ist die Forschung noch nicht gediehen. Man giebt sich für's erste damit zufrieden auf das griechische Original hinzuweisen, das Verhältniss der slavischen Uebersetzung zum griechischen Original ist noch nirgends festgestellt und noch weniger auf die Frage eingegangen, in wie weit die slavische Uebersetzung, die zuweilen in's 10. bis 11. Jahrhundert zurückreicht, zur kritischen Richtigstellung des griechischen Textes beitragen könnte. Alles das bleibt den zukünftigen Forschungen vorbehalten. Ebenso die Bestimmung des Verhältnisses derjenigen slavischen Texte, zu denen bisher die griechischen Vorlagen gar nicht einmal angegeben werden können.

Um nach beiden Richtungen hin auch die Hilfe der deutschen gelehrten Welt in Anspruch zu nehmen, soll hier in einer summarischen Uebersicht im Wege dieser Fachzeitschrift zunächst gezeigt werden, was für Texte die kirchenslavische Literatur besitzt und wo dieselben abgedruckt sind. Diesem bibliographischen Versuch liegen die im Jahre 1887 gehaltenen Vorlesungen über die südslavische Literaturgeschichte des Hofraths Prof. V. Jagić zu Grunde, deren betreffender Abschnitt hier erweitert und mit genauen bibliographischen Angaben versehen erscheint. Auch die Anregung zu dieser Arbeit ist von demselben Gelehrten, meinem verehrten Lehrer, ausgegangen.

Da die vorliegende Arbeit ein erster derartiger Versuch ist, so kann sie keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit erheben, und jede Berichtigung oder Ergänzung wird mit grösstem Dank angenommen.

Was das Programm dieses Berichtes betrifft, so habe ich mich bei der Aufzählung der einzelnen Werke hauptsächlich an einen slavischen bei Tichonravov in seinem Werke (Bd. I S. 1 ff.) mitgetheilten Index librorum prohibitorum ge-

halten, dessen Nummern auch beigesetzt sind; doch nicht alle biblischen Apokrypha haben in dem erwähnten Index Aufnahme gefunden, was hier entweder ausdrücklich erwähnt oder der betreffende Titel ohne jede Nummer angeführt erscheint; andererseits mussten selbstverständlich die dortselbst angeführten nichtbiblischen Apokrypha, als ausserhalb des Rahmens meiner Arbeit fallend, ausgelassen werden. — Ferner theilte ich die biblisch-apokryphen Texte naturgemäss in zwei Theile ein:

A) in die des Alten und
B) in die des Neuen Testaments.

Einzelne apokryphe Compilationen, so z. B. De ligno crucis u. a., behandeln in ihren einzelnen Capiteln Stoffe, die mitunter beiden Testamenten angehören, so dass ihre Capiteltrennung nach Testamenten sich als sachwidrig erweisen würde. Einzelne Capitel grösserer Compilationen erscheinen in vielen Handschriften als selbstständige Erzählungen, so „Ueber die Geburt Christi“, „Ueber das Haupt Adams“, „Das Presbyterat Christi“ u. a., die ich der allgemeinen Compilation subsumirt habe. — Bei der Behandlung eines jeden Stoffes gebe ich zuerst alle Ausgaben des betreffenden Textes nach der sprachlich-südslavischen Recension an, wobei die serbische von der bulgarischen unterschieden wird, dann die nach der russischen. Bei jeder Handschrift führe ich das Jahrhundert, aus dem sie stammt, genau an, ausser es gelang mir nicht die auch vom betreffenden Herausgeber des Textes nicht angeführte Zeit zu ermitteln. Wo ich auf ein griechisches Original nicht hinweisen konnte, theile ich eine kurze Inhaltsangabe mit.

Für die öfters anzuführenden Werke sind folgende Kürzungen gebraucht worden:

J. Porfirjev, Apokrif. skaz. o vetchozavêtn. lic. = Apokrifičeskija skazanija o vetchozavêtnych licach i sobytijach po rukopisjam Ssoloweckoj biblioteki im XVII. Bde. des „Sbornik“ der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften zu St. Petersburg (Abtheilung für russische Sprache und Literatur).

J. Porfirjev, Apokrif. skaz. o novozavêtn. lic. = Apokrifičeskija

skazanija o novozavêtnych licach i sobytijach po rukopisjam Ssoloweckoj biblioteki. St. P. 1890.

Arkiv = Arkiv za povjestnicu jugoslavensku (herausgegeben von J. Kukuljević-Sakcinski).

A. Popov, Bibliograf. mater. = Bibliografičeskije materialy (S. A. aus Čtenija v Imperatorskom obščestvê istoriji i drjevnostej rossijskich pri Moskovskom universitetê) I—XIV von A. Popov herausgegeben (Čtenija 1879, I. Bd.; 1880, III., IV. Bd.; 1881, II. Bd.), XV—XIX von M. Speranskij (Čtenija 1889) und XX. von V. Ščepkin (Čtenija 1890) fortgesetzt.

Glasnik = Glasnik srpskog ucenog društva. Belgrad.

A. Pypin, Pam. star. russk. lit. = „Ložnyja i otrečennyja knigi russkoj stariny" im III. Bd. der vom Gf. Gr. Kušeljev-Bezborodko herausgegebenen „Pamjatniki starinnoj russkoj literatury", St. Petersburg 1862.

N. Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. = „Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury". In zwei Bänden. St. Petersburg 1863.

V. Jagić, Prilozi = Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. Agram 1868.

St. Novaković, Primeri = Primeri književnosti i jezika staroga i srpsko-slovenskoga. II. Ausgabe, Belgrad 1889.

J. J. Sreznjevskij, Svêdên. i zam. = Svêdênija i zamêtki o maloizvêstnych i njeizvêstnych pamjatnikach. St. Petersburg 1866.

J. J. Sreznjevskij, Drevn. pam. jus. p. = Drevnije slavjanskije pamjatniki jusovago pis'ma. St. Petersburg 1868.

Starine = Starine der südslavischen Akademie in Agram.

Die andern Werke werden an den betreffenden Stellen genau angeführt.

Schliesslich erachte ich es für meine angenehme Pflicht, dem Herrn Hofrath Prof. Dr. V. Jagić für die werthvollen Winke und dem Herrn M. N. Speranskij für die freundliche Unterstützung, die er der Arbeit angedeihen liess, meinen besten Dank auszudrücken.

A) Vetus Testamentum.

I. Adam (laut Index prohibitorum librorum, abgedruckt bei Tichonravov, Pamjatniki otreč. russk. liter. S. I, No. 1).

Südslavisch: St. Novaković, Primeri S. 422—427 nach einer serbischen, der Bibliothek der Belgrader Gelehrten-Gesellschaft gehörigen, Handschrift No. 147.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 1—6, nach einer Handschrift aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, und ferner S. 6—15 in einer volleren Redaction nach einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert. (Einen speciellen Text über Eva s. Tichonravov, ibidem I, S. 298—304).

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 1—7 sind zwei Texte abgedruckt, der eine nach einer Handschrift aus dem 15. bis 16. Jahrhundert, der andere nach einer aus dem 17. Jahrhundert.

Griechischen Text dazu s. C. Tischendorf, Apocal. apocr. pag. 1—23. Cf. Cod. hist. membr. No. 67 (Lamb. 33) fol. 4 der Wiener k. k. Hofbibliothek. — Ueber das Haupt Adams cf. w. u.: De ligno crucis.

II. De Adami compositione.

Südslavisch: V. Jagić, Arkiv za pov. jugoslav. IX, S. 105 bis 108 nach kroatisch-glagol. Text aus dem 15. Jahrhundert. Dasselbe auch in Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. U Zagrebu 1868. S. 41—44.

Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 439—444 nach einer serbischen Handschrift des 15. Jahrhunderts.

Russisch: Tichonravov, ibid. II, S. 445—448 nach einer russischen Handschrift des 16. Jahrhunderts, dann S. 448 bis 457 in einer besonderen Redaction.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 12—14 nach einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

Den Inhalt bildet die Erzählung von den Bestandtheilen (8) Adams sowie eine Reihe von Fragen und Antworten über die Lebensumstände der Vorfahren. — Der Text Pypin's erzählt über die 70 Krankheiten, die der Teufel dem Menschen-

geschlecht auferlegt hatte, dann über den Namen und den Traum Adams sowie über den künftigen Erlöser.

III. Acta S. Trinitatis (Index No. 4).

Südslavisch: Diese apokryphe Erzählung bildet einen Theil des Evangeliums Nicodemi, vgl. den Text bei Stojanović im Glasnik der Belgrader Gelehrten-Gesellschaft Bd. 63, S. 109 nach einer serbischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 17—18 nach einer Palaea vom Jahre 1477.

Griechischen Text s. C. Tischendorf, Evangelia apocr. 2. Auflage, S. 325, cap. III. — Den Inhalt bildet die Geschichte von Seth, der das Oel der Barmherzigkeit zu holen hatte.

IV. Liber Enochi (Index No. 6).

Südslavisch: St. Novaković, Starine XVI, S. 70—81, vollständiger Text nach serbischer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert (No. 151 der Oeffentl. Bibl. zu Belgrad).

Russisch: Auf das Vorhandensein dieses Buches auch in der russischen Literatur haben nach den in russischen Handschriften vorgefundenen Bruchstücken desselben hingewiesen:

Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 19—20, nach einer Handschrift der Troickaja Sergijevskaja Lavra aus dem Ende des 16. oder aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts und S. 21—23 nach einer Pergamenthandschrift aus dem 14. Jahrhundert, derselben Lavra angehörend; dann

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 15—16, nach einer Handschrift vom Jahre 1620.

Den vollständigen Text fand auch dann Andrej Popov in einem südrussischen Sbornik vom Jahre 1679, den er in seinen Bibliografičeskije materialy No. IV in „Čtenija der Gesellschaft für russische Geschichte und Alterthumskunde in Moskau“ 1880, Bd. III, S. 89—139 abdruckte.

Der Inhalt stimmt im Allgemeinen mit der bekannten äthiopischen Redaction dieses Buches überein, vgl. Gfrörer,

Prophetae veteres pseudepigraphi. Stuttgardiae 1840 und Dillmann, Das Buch Henoch, übersetzt und erklärt . . . Leipzig 1853.

V. Lamech (Index No. 8).

In südslavischer Fassung ist diese Erzählung bisher unbekannt.

In russischer Redaction findet man sie abgedruckt bei Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 24 — 25, freilich nur in einem Bruchstücke, nach der Synodalhandschrift No. 210, einer Palaea vom Jahre 1477.

Der blinde Lamech begiebt sich in Begleitung seines Führers auf die Jagd; der letztere richtet ihm das Geschoss auf einen mit Schilf bewachsenen Ort hin, wo sich vermeintlich ein Thier oder Vogel befinden sollte. Als getödtet erscheint Kain. Lamech, darüber erbittert, tödtet seinen Führer und wandert in der Wüste solange herum, bis er, aufgefunden, nach Hause geführt wird, wo er die begangene Sünde bereut. Er ist der erste Mensch überhaupt, der Reue empfindet.

VI. Melchisedeck.

Bisher sind nur russische Texte dieses Apokryphs bekannt:

Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I in zwei verschiedenen Redactionen u. zw. S. 25 — 28 nach einer Handschrift aus dem Ende des 16. oder aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts und S. 28 — 31 nach einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 20—21 nach einer Palaea vom Jahre 1494; dann S. 21 nach einem Prolog aus dem 15.—16. Jahrhundert, und endlich S. 22—23. — Das letztere ist als Slovo (Rede) des h. Athanasius des Grossen von Alexandrien „Ueber Melchisedek" auch bei J. Porfirjev, Apokrif. skaz. o vetchozavêtn. lic. im XVII. Bd. des Sbornik der 2. Abthlg. der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften zu St. Petersburg (für russische Sprache und Literatur) S. 131

bis 135 nach einer späteren Handschrift aus dem 17. Jahrhundert abgedruckt.

Sofonima, die Frau Nir's, des Bruders Noah's, empfing auf eine unerklärliche Weise und gebar einen Sohn, Melchisedek, worauf sie starb. Melchisedek wird von Nir erzogen. Vor der Sündfluth sagt der Erzengel Michael Nir die grosse Bestimmung Melchisedek's als des Hohenpriesters voraus und trägt den Knaben auf seinen Flügeln in das Paradies.

VII. Apocalypsis Abrahami (Index No. 10, s. Tichonr. o. c. pag. II, Anmerk. 7).

Südslavisch: V. Jagić im Arkiv za pov. jug. IX, S. 83—91 nach der kroatisch-glagolitischen Handschrift des 15. Jahrhunderts und in Prilozi S. 19—27.

Russisch: Tichonravov nach einem älteren Text aus dem 14. Jahrhundert (Silvestrovskij Sbornik) in Pam. otreč. russk. lit. I, S. 32—53; in einer davon abweichenden Redaction, nach einer Palaea aus dem 15. Jahrhundert, ibid. S. 54—77.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 24—26, ein Bruchstück nach der Palaea vom Jahre 1494.

Porfirjev, Apokrif. skaz. o vetchozav. lic. im Sbornik XVII, S. 111—130 nach einer Palaea aus dem Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts.

Griechischen Text s. Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Test. p. 417, 424. — Cf. Cod. theol. membr. No. 333 (Lamb. 337) der Wiener k. k. Hofbibl. fol. 34.

VIII. Loth.

Bekannt nach einer russischen Handschrift, einer Palaea aus dem 17. Jahrhundert, woraus der Text bei Porfirjev a. a. O. im Sbornik XVII, S. 227 abgedruckt ist.

Diese apokryphe Erzählung von den drei angebrannten Holzstücken ist eine Uebersetzung eines griechischen Palaeatextes, so Cod. theol. No. 247 (Nessel) der Wiener k. k. Hofbibliothek; vgl. auch Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, p. 428—431.

IX. De morte Abrahami (Index No. 12).

Südslavisch: B. Petriceicu-Hasdeu, Cărţile poporane ale Românilor. II, Bucur.-Lpzg. 1880, S. 186—194 nach einer moldo-bulgarischen Handschrift aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts parallel abgedruckt mit einem rumänischen Text aus den letzten Decennien des 16. Jahrhunderts.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 79—90 nach einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert.

Diese Erzählung ist aus dem Griechischen übersetzt, s. Cod. hist. No. 126 (Nessel), fol. 10b—18a der k. k. Hof-Bibliothek zu Wien.

X. Jobus.

Südslavisch: St. Novaković, Starine X, S. 159—170 (unvollständig) nach einer serbischen Handschrift.

Im Sbornik Sebastianov's, serbischer Recension, 15. Jahrhundert, kommt dieser apokryphe Text ebenfalls vor, jedoch ohne Ende. Ein vollständiger Text befindet sich in einem serbischen Sbornik aus dem 17. Jahrhundert, im Böhmischen Museum zu Prag (Nachlass Šafařík's), der von G. Polívka in Starine XXIV, S. 94—113 soeben herausgegeben worden ist.

Russisch: In russischen Handschriften ist diese Erzählung noch nicht gefunden worden.

Ueber den Inhalt s. Angelo Mai, Scripturae veteris nova collectio T. VIII, p. 191, wie auch Migne, Dictionnaire des apocryphes II, p. 402.

XI. Climax Jacobi (Index No. 10).

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 91—95 (kurze Redaction) nach einer Handschrift auf Pergament, einer Palaea vom Jahre 1406.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 27—32 nach der Rumjancev'schen Palaea vom Jahre 1494 No. 453, vollständige Redaction.

Porfirjev a. a. O. im Sbornik XVII, S. 138—149, vollständige Redaction, nach einer Palaea des 16.—17. Jahrhunderts.

Cf. Migne, Dictionnaire des apocr. II, 265.

XII. Testamenta XII patriarcharum (Index No. 11).

Bisher in russischen Handschriften gefunden und herausgegeben bei:

Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 96—145 in abgekürzter Redaction, aus einer Palaea des 14. Jahrhunderts. In ausführlicher Redaction ibidem, S. 146—232 nach der Palaea der Mosk. Synod. Bibl. No. 210 vom Jahre 1477, die auf südslavische (bulgarische) Vorlage hinweist.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 33—38, bloss ein Bruchstück nach der Rumjancev'schen Palaea vom Jahre 1494 No. 453 fol. 116—122.

Porfirjev, a. a. O. im Sbornik XVII, S. 158—194 nach Ssolovecer Handschrift No. 653 aus dem 16.—17. Jahrh., kürzere Redaction.

Die vorliegenden Testamenta sind aus dem Griechischen übersetzt, s. Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, p. 519—748; Sinker, Testamenta XII patriarcharum Cambridge 1869, Appendix dazu 1879. — Hier wird auch auf die aus dem Lateinischen übersetzten čechischen Texte hingewiesen. — Nach Mittheilung des H. M. N. Speranskij existirt auch ein serbischer, bis jetzt noch nicht veröffentlichter Text dieser Testamenta in einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert.

XIII. Asenetha (Index No. 14).

Südslavisch: Bisher sind diese sogenannten Bekenntnisse Aseneth's bloss in südslavischer Fassung bei St. Novaković, Starine IX, S. 27—42 nach einer serbischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert.

Russisch: Derzeit noch nicht bekannt.

S. die Hinweisung auf den griechischen Text bei Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, p. 774—784 unter dem

Titel: Βίος καὶ ἐξομολόγησις Ἀσενὲθ θυγατρὸς Πεντεφρῆ Ἡλιουπόλεως. Διήγησις ὅτε ἔλαβεν αὐτὴν ὁ πάγκαλος Ιοσὴφ εἰς γυναῖκα.

XIV. Moses (Index No. 15 und 16).

Südslavisch: Handschriftlich bekannt durch H. M. N. Speranskij in No. 24 der Belgrader Gelehrten-Gesellschaft, serbisch, 17. Jahrhundert.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 233 bis 253 nach einem Menologion des 15.—16. Jahrhunderts, ein besonderer Text.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 39—49, zwei Stücke aus der Palaea vom Jahre 1494; ferner S. 49—50 ein Bruchstück aus einer Handschrift vom Jahre 1602.

Uebersetzt aus dem Griechischen, cf. Migne, Dictionnaire des apocr. II, p. 623.

XV. Salomon et Kitovras (Centaurus) (Index No. 25 und 26).

Südslavisch: Bis jetzt nichts gefunden.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 254 bis 258 und 259—272; der erstere Text ist mitgetheilt nach einer Palaea vom Jahre 1477 (in der Mosk. Synod.-Bibl.), der zweite auch nach einer Palaea (Uvarov's), 16. Jahrhundert. Beide Texte gehen auf südslavische Vorlagen zurück.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 51—71 Bruchstücke, 2 Redactionen vorstellend, zumeist der Rumjancev'schen Palaea vom Jahre 1494 entnommen.

Tichonravov, Lêtopisi russkoj literatury i drjevnosti Bd. IV, 2, S. 112—153 mit Miniaturen nach einer Handschrift aus dem 18. Jahrhundert.

A. Vesselovskij, Razyskanija v oblasti russkich duchovnych stichov V. Beil. I, S. 143—147 nach russischer Handschrift der Oeffentl. Bibliothek zu St. Petersburg No. 1606 aus dem 17. Jahrhundert.

Diese apokryphe Erzählung behandelt in der einen Redaction die Jugend und die Weisheit Salomon's, die Untreue seiner Frau, die mit Kitovras entflieht und schliesst mit der

Bestrafung beider, — in der anderen die weisen Urtheile Salomon's und den in Räthseln geführten Wortstreit desselben mit der Königin von Jug und ihren Weisen, s. die ausführliche Monographie A. Vesselovskij's, Slavjanskija skazanija o Solomonê i Kitovrasê i zapadnyja legendy o Moroljfê i Merlinê. St. Petersburg 1872; cf. ausserdem desselben: Razyskanija v oblasti russk. duch. stichov V, S. 73—142.

XVI. Professio Jeremiae et Baruch.

Südslavisch: St. Nović in Starine VIII, S. 40—48 nach einem serbischen Text aus dem 14. Jahrhundert, dann Primeri S. 427—433 nach einer serbischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert. — Ein specieller Text über Baruch publicirt von demselben in Starine XVIII, S. 205 bis 209 nach einer serbischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert.

Andrej Popov, Opisanije rukopisej Chludova S. 406 bis 413, serbisch, 14. Jahrhundert.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 284 bis 297 nach einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert, zu welchem Texte Varianten angeführt werden bei Polívka in Starine XXI, S. 221—224 aus einem serbischen Text (Šafařík's Nachlass) des 17. Jahrhunderts.

Eine andere Redaction findet sich bei demselben Tichonravov ibid. I, 273—284 nach einer russischen Handschrift des 15. Jahrhunderts vor.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 72 (aus Epiphanius von Cypern) nach einer Handschrift aus dem 11. Jahrhundert.

Griechisches Original s. Cod. hist. No. 36 (Lambecius) der k. k. Hof-Bibliothek zu Wien.

XVII. Visio Esaiae (Index No. 23).

Südslavisch: Nach serbischer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert No. 195, herausgegeben bei Andrej Popov, Opis. rukop. Chludova S. 414—419.

Stojanović im Spomenik III, S. 190—193 nach serbischer Handschrift aus dem (?) Jahrhundert, stellt eine

ganz besondere Redaction vor unter der Ueberschrift: Skazanije Isaije proroka kako vĭznesenĭ bystĭ aggelom do 7 nebesy; ferner noch einen serbischen Text

Stojanović, ibid. III, S. 193—194 aus dem Rumjancevschen Museum No. 1472, 15. Jahrhundert.

Russisch: A. Popov, Bibliograf. materialy I, S. 13—20 (S. A. aus Čtenija 1879, I) nach einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert (Uspenskij Sbornik).

Ueber das Verhältniss der vollständigen Redaction, die in slavischen Texten vorkommt, zur kurzen, der in Venedig im Jahre 1552 gedruckten lateinischen Redaction, cf. Gfrörer, Prophetae Vet. Test. pseudepigr. Stuttgart 1840, sowie einzelne Fragmente selbst bei Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testam. I, S. 1086—1100.

XVIII. Visio Danielis.

Südslavisch: Makušev im Russkij filologičeskij Vêstnik VII, S. 23—26 nach serbischer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

P. Srećković im Spomenik V, S. 10—13 nach einer Handschrift aus dem 13.—14. Jahrhundert.

Russisch: Andrej Popov-M. Speranskij, Bibliograf. materialy A. Popova, XIX, S. 95—98 nach einer auf bulgarischer Vorlage beruhenden russischen Handschrift (Undolskij's No. 1) aus dem 15. Jahrhundert.

Andrej Popov-M. Speranskij, Bibliograf. materialy A. Popova, XIX, S. 58—64 (auch Čtenija 1889) nach einem weissrussischen Sbornik aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts; — eine besondere Redaction.

J. Sreznjevskij theilt Bruchstücke mit aus einer Handschrift des 17. Jahrhunderts in „Učenyja Zapiski Imperatorskoj Akademiji Nauk“. St. Petersb. 1854, Bd. I, S. 135—136.

Der an erster und dritter Stelle angeführte Text steht dem griechischen, in der Ausgabe C. Tischendorf's, Apocalypses apocryphae, Lips. 1866, Prolegomena p. XXX bis XXXIII uns vorliegenden, sehr nahe.

B) Novum Testamentum.

XIX. Historia de ligno crucis (Index No. 4, 5, 40, 41, 72).

Die dem Pop Jeremias zugeschriebene Erzählung hierüber ist veröffentlicht worden:

Südslavisch: V. Jagić in Starine V, S. 83—95 nach dem mittelbulgarischen Berliner Codex aus dem 13. Jahrhundert.

A. Popov, Pervoje pribavlenije k opis. rukop. Chludova S. 31—44 nach einer serbischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert mit der Nennung des Presbyters Jeremias als Verfasser.

M. Sokolov, Materialy i zamêtki po starinnoj slavjanskoj literaturê I, S. 84—107 nach einem serbischen Text aus dem 14. Jahrhundert. — Diese Compilation ist selbst in die kroatisch-glagol. Texte gedrungen, herausgegeben von V. Jagić im Arkiv IX, S. 92—97 nach glagol. Handschrift, 15. Jahrhundert (1468) und in Prilozi S. 28—33.

Russisch: J. Porfirjev, Apokrifičeskija skazanija o novozavêtnych licach i sobytijach po rukopisjam Ssoloveckoj biblioteki. St. P. 1890, S. 235—239 nach der russischen Handschrift der Ssolovecer Bibl. No. 811 aus dem 16. bis 17. Jahrhundert (über das Presbyterat Christi).

Cf. hiezu: Suidas, Lexikon I, 2 sub voce „Jesus“.

Diese erste Compilation umfasst folgende Capitel: 1. Ueber das Holz in Merra; 2. Ueber die kupferne Schlange Moses'; 3. Ueber den Räuber Ambrosius; 4. Ueber den Räuber Esrom; 5. Ueber die Erbauung des Tempels Salomons; 6. Uebertragung des Holzes in den Tempel Salomons; 7. Ueber die kupfernen Adler am Tempel Salomons; 8. Ueber die vom bösen Geist besessene Frau; 9. Ueber die Geburt Christi; 10. Ueber das Haupt Adams; 11. Wie Christus mit dem Pfluge ackerte; 12. Wie Probus Christum Bruder nannte; 13. Sendschreiben Avgar's; 14. Das Presbyterat Christi; 15. Ueber das Tuch und 16. über den Tod Christi.

Texte einer zweiten, an die erste sich anlehnenden Erzählung sind uns zugänglich in den Ausgaben:

Südslavisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, 308 bis 313 nach serbischer Handschrift des 15. Jahrhunderts.

Stojanović, Glasnik Bd. 63, S. 54—59 in einer besonderen Redaction nach einer serbischen Handschrift des 17. Jahrhunderts der Wiener k. k. Hof-Bibl. No. 76.

Polívka, Starine XXI, S. 216—218 nach serbischer Handschrift des 17. Jahrhunderts.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. I, S. 305 bis 308 nach einer russischen Handschrift aus dem 16. Jahrhundert.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 81—82 nach dem Rumjancev'schen Sbornik No. 358 aus dem 15.—16. Jahrhundert.

Andrej Popov, Pervoje pribavl. k Opis. ruk. Chludova S. 63—66, russisch, 16. Jahrhundert.

Darüber handelt auch Poslanije Afanasija mnicha jerusalimskago k Pankovi o drevê razumnêm dobru i zlu, bekannt geworden durch

J. Sreznjevskij, Drevnije pamjatniki russkago jazyka i pis'ma. 2. Ausg., S. 143 und herausgegeben bei

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 84—85 nach der russischen Rumjancev'schen Kormčaja des 15.—16. Jahrhunderts.

Diese zweite Erzählung behandelt das Holz des Lebens, das Adam vor seinem Tode gegeben wurde, und ferner die beiden Hölzer, auf denen die beiden Räuber zugleich mit dem Heiland gekreuzigt wurden.

XX. Protevangelium Jacobi (Index No. 28).

Südslavisch: St. Novaković in Starine X, S. 62 - 71 nach serbischer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert.

Russisch: Andrej Popov - V. Ščepkin in Bibliograf. mater. A. Popova XX, S. 7—24 vollständiger Text nach dem Čudover Sbornik aus dem 14. Jahrhundert.

Porfirjev, Apokrif. skaz. o novozavêtn. lic. S. 136 bis 148 nach einem Sbornik des 16. - 17. Jahrhunderts in einer besonderen Fassung.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 76—80 nach einer Handschrift aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, in einer Bearbeitung, in die das Protevangelium cap. 17—25 eingeschoben wurde.

Griechischen Text s. Tischendorf, Evangelia apocrypha, 2. Ausg., S. 1—50. — Cod. hist. No. 114 (Lamb. 11) fol. 9 der k. k. Wiener Hofbibliothek.

XXI. Narratio Aphroditiani Persae (Index No. 45).

Südslavisch: St. Novaković in Starine IX, S. 14—22 nach einer serbischen Handschrift des 15. Jahrhunderts, ebenderselbe in Starine X, S. 74—80, ebenfalls nach einer serbischen Handschrift, die aber auf eine bulgarische Vorlage zurückgeht.

Makušev, ein Bruchstück aus einer serbischen Handschrift des 14. Jahrhundert im Russkij filolog. Vêstnik T. VII (1882), S. 9—12.

Polívka in Starine XXII, S. 195—200, serbisch, 17. Jahrhundert.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 1—4 nach einer russischen Pergamenthandschrift aus dem 13. Jahrhundert (öffentl. Bibl. zu St. Petersburg).

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 73—75 nach einer Handschrift des Grafen Tolstoj aus dem 13. Jahrhundert.

Porfirjev, Apokrif. skaz. o novozavêtn. lic. S. 149—155 nach einem Sbornik aus dem 16.—17. Jahrhundert.

Griechischen Text s. Cod. theol. No. 315 (Nessel) in der k. k. Hof-Bibliothek zu Wien, fol. 110.

XXII. Evangelium Thomae (Index No. 30).

Südslavisch: A. Popov, Opisanije rukop. Chludova S. 320—325 nach einer serbischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert.

St. Novaković, Starine VIII. S. 48—55, serbisch, ebenfalls 14. Jahrhundert.

Ein russischer Text dieses apokryphen Evangeliums, der jedoch auf eine bulgarische Vorlage zurückgeht, befindet sich in einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert im

Rumjancev'schen Museum in Moskau, der seiner Herausgabe entgegenharrt. Die slavischen Texte stellen zwei Redactionen dar, die von den bekannten griechischen Texten vielfach abweichen, indem ein und derselbe slavische Text sich bald an den bei C. Tischendorf, Evangelia apocrypha 2. Ausg. S. 140—157 abgedruckten, bald an den S. 158—163 veröffentlichten griechischen Text anlehnt.

XXIII. Certamen Christi contra diabolum (Index No. 58).

Südslavisch: St. Novaković in Starine XVI, S. 86—89 nach serbischer Handschrift der Belgrader öffentl. Bibliothek Nr. 273 aus dem Ende des 16. Jahrhunderts.

Polívka, Starine XXII, S. 200—203 nach einer serbischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert (Nachlass Šafařík's).

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 282 bis 285 nach einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert; eine andere Redaction bietet der ibidem, S. 285—288 veröffentlichte Text aus einer Handschrift des 18. Jahrhunderts.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 86—88 nach einem Sbornik v. J. 1602.

Als Christus mit seinen Schülern vierzig Tage in der Wüste fastet, erscheint der Teufel, um ihn zu versuchen. Er schlägt Christo den Himmel vor, für sich beansprucht er die Erde. In dem hieraus sich entsponnenen Wortstreite besiegt Christus den Teufel, der, hierüber erzürnt und in Schrecken versetzt, seine Helfershelfer, die anderen Teufel (bêsy), gegen Christum herbeiruft und einen derart fürchterlichen Sturm erhebt, dass selbst die Schüler Christi zurückschrecken. Christus besiegt den Teufel auch jetzt und hängt ihn kopfabwärts an die Wolken auf. Und als der Teufel Christo mit dem Tode droht, befiehlt der Letztere, dass die Erde sich öffne und den verurtheilten Teufel aufnehme, woselbst er bis ans Ende der Welt zu verbleiben habe.

XXIV. Evangelium Nicodemi
(im Index bei Tichonravov nicht erwähnt).

Südslavisch: G. Daničić in Starine IV, S. 131—149 nach einer serbischen Handschrift aus dem 16. Jahrhundert in der kürzeren, griechischen Redaction (cap. 1—16).

Stojanović im Glasnik, Bd. 63, S. 95 nach einer serbischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert in der vollständigen, lateinischen Redaction.

Russisch: Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 91—103 nach einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

Porfirjev, Apokrif. skazan. o novozavêtn. lic. S. 165—190 nach einer Handschrift aus dem 16.—17. Jahrhundert.

Cf. Lipsius, Die Pilatusacten 2. Aufl. Kiel 1886. — Mit diesem Evangelium verbindet sich gewöhnlich die sogenannte Ἀναφορὰ Πιλάτου und in einigen anderen Handschriften auch Mors Pilati, Responsio Tiberii, wie auch eine Erzählung über den Besuch Martha's und Maria's in Rom.

Die slavischen Codices weisen noch eine dritte, russische Redaction auf, deren erster Theil aus der kurzen und der zweite aus der vollständigen besteht. Die kurze slavische Redaction geht auf das Griechische zurück, cf. C. Tischendorf, Evangelia apocr. 2. Ausg. S. 210—286, während die vollständige aus dem Lateinischen (so Codex Einsiedlensis) übersetzt erscheint.

Hier sei auch erwähnt, dass man auch besondere Texte der oben angeführten Anafora Pilati, Mors Pilati und der Erzählung von der Reise Martha's und Maria's nach Rom findet, so kommt

Anafora Pilati nach einer russischen Handschrift des 16.—17. Jahrhunderts abgedruckt vor bei Porfirjev, Apokrif. skaz. o novozavêtn. lic. S. 191—197; cf. hierzu C. Tischendorf, Evangelia apocr. 2. Ausg. S. 435—442; ferner

Mors Pilati und die Erzählung von der Reise Maria's und Martha's nach Rom bei Porfirjev, ibidem, S. 197—204 nach einer russischen Handschrift aus dem 16.—17. Jahrhundert, woselbst die erstere (S. 201—202) in die zweite eingeschoben erscheint und gegen Παράδοσις τοῦ Πιλάτου bei C. Tischendorf, ibidem, S. 449—455 nicht

nur eine abweichende Redaction desselben Themas bietet, sondern auch mit dem bei Tischendorf darauffolgenden lateinischen Texte unter demselben Namen (Mors Pilati, 2. Ausg. S. 456—458) nicht übereinstimmt. — Soeben ist von G. Polívka in Starine XXIV, S. 82—87 auch ein mittelbulgarischer Text aus dem 15. Jahrhundert publicirt worden.

XXV. Narratio de Josepho Arimathiensi.

Der einzige aus dem 16. Jahrhundert stammende Text serbischer Recension ist von G. Daničić in Starine IV, S. 149—154 herausgegeben worden. Derselbe ist etwas abweichend von dem griechischen Text bei C. Tischendorf, Evangelia apocr. 2. Ausg. S. 459—470.

XXVI. Acta apostolorum apocrypha (Index No. 38 u. 39).

a) Acta Petri et Pauli.

Südslavisch: Andrej Popov-M. Speranskij in Bibliograf. materialy A. Popova XV, S. 5—19 nach einem serbischen Text aus dem 15. Jahrhundert, eine besondere Redaction. — S. hierüber Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1. Hälfte, S. 295.

Russisch: Andrej Popov, ibidem, S. 20—41 nach einer russischen Handschrift aus dem 16. Jahrhundert, gewöhnliche Redaction. — Griechisch bei C. Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha, p. 1—39. — Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha. Pars prior. Lipsiae 1891, Acta Petri et Pauli, p. 178—222. — Cf. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II, 1.

b) Praeceptum Andreae.

Diese apokryphe Lehre des Apostels Andreas ist bis nun blos nach einer serbischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert bekannt in der Ausgabe bei Andrej Popov-M. Speranskij, Bibliograf. mater. A. Popova XV, S. 53—62. — Griechischer Text unbekannt.

Der Apostel gibt eine kurze Uebersicht der Kirchengeschichte seit Adam bis zur Himmelfahrt Christi.

c) Acta Andreae.

Auch von dieser apokryphen Geschichte ist im Slavischen nur ein gekürzter serbischer Text bekannt bei St. Nova-

ković in Starine VIII, S. 55—69 nach einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert.

Griechischer Text bei C. Tischendorf, Acta apostol. apocr. p. 132—189. — Cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 543—622.

d) Acta apostoli Thomae.

Südslavisch: V. Jagić in Starine V, S. 96—108 nach dem mittelbulgarischen Berliner Codex aus dem 13. Jahrhundert.

St. Novaković, Starine VIII, S. 69—74, Bruckstücke aus einer serbischen Handschrift des 14. Jahrhunderts.

Cf. C. Tischendorf, Acta Thomae p. 190—234.

Russisch: Andrej Popov-V. Ščepkin in Bibliograf. materialy A. Popova XX, S. 61—71 nach einer russischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert.

Griechischen Text s. Bonnet, Supplementum codicis apocryphi 1883; cf. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten I, S. 225—347.

e) Perigrinatio apostolorum Petri, Mathiae, Rufi et Alexandri.

Dieselbe ist nach einem russischen Text aus dem 17. Jahrhundert veröffentlicht bei Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 5—10.

In der Nähe einer Stadt begegnen die genannten Apostel einem Manne, der sein Feld bestellt, und bitten ihn um Brod. Ihrem Wunsche entgegenkommend, begibt sich der letztere in die Stadt, um es zu holen. Während seiner Abwesenheit bestellen die Apostel das Feld, und als der Mann zurückkehrt, erweist sich der inzwischen gesäete Weizen als bereits gereift. Die Folge dieses Wunders war die Bekehrung dieser Stadt zum Christenthum.

Griechischer Text bruchstückweise bei C. Tischendorf, Apocalypses apocr. p. 161—167; cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 551 ff.

f) Acta Pauli et Theclae.

Ein Bruchstück eines altslovenischen Textes dieser Geschichte findet man bei J. Sreznjevskij, Pam. russkago

jazyka i pis'ma S. 170—171 bereits nach einer Handschrift aus dem 11. Jahrhundert. — Ferner nach einem glagolitischen Text bei J. Sreznjevskij, Svêdênija i zamêtki o maloizvêstnych i njeizvêstnych pamjatnikach No. LXXIV, S. 498—503 nach einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert. — Derselbe Text schon zuvor bekannt gewesen bei Šafařík, Památky hlaholského pisemnictví S. 58—61 und bei J. Berčić, Chrestomathia linguae veterosloven. S. 78—80 und ebendesselben Čitanka staroslov. jezika S. 38—39 (glagolitisch).

Griechischen Text s. C. Tischendorf, Acta apostol. apocr. 1. Ausg. S. 40—63. — Lipsius-Bonnet, Acta apostol. apocr. Pars prior. Acta Pauli et Theclae S. 235—272. — Cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, S. 424—467.

g) Acta Joannis Theologi.

Abgedruckt findet man diesen apokryphen Text beim Archim. Amfilochij, Pamjatniki drjevnjej pis'mennosti XXXI, Moskau 1878, S. 1—67 nach einer russischen Handschrift aus dem 15.—16. Jahrhundert mit einem parallelen griechischen Texte nach der Handschrift der Moskauer Synodal-Bibliothek No. 162 v. J. 1022.

Griechisch auch bei Zahn, Acta Joannis, Erlangae 1880, S. 1—165; cf. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 355—408.

XXVII. De epistolis Abgari ad Christum et Christi ad Abgarum (Index No. 76).

Südslavisch: St. Novaković in Starine XVI, S. 60—63, serbisch, aus dem 1520 zu Venedig gedruckten Božidar Vuković'schen Sbornik.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 11—17 nach einer Synodalhandschrift zu Moskau aus dem 16. Jahrhundert.

Porfirjev, Apokrif. skaz. o novozavêtn. lic. S. 239—244 nach einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert und

ibidem, S. 250—253 nach russischer Handschrift aus dem 16.—17. Jahrhundert.

Griechischen Text s. Lipsius, Acta apostol. apocr., Pars prior, p. 279—283; cf. Migne, Dictionnaire des apocryphes II, 26. — Lipsius, Die edessenische Abgarsage. 1880. Apokr. Apostelgesch. II, 2, S. 178—200.

XXVIII. Apocalypsis St. Pauli (Index No. 48; in slav. Handschriften auch als Choždenije sv. apostola Pavla po mukam bekannt).

Südslavisch: V. Jagić nach neubulgarischem Texte aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Starine IX, S. 151—171.

St. Novaković, Starine VI, S. 39 nach einer bulgarischen Handschrift des vorigen Jahrhunderts, und in

Primeri, S. 440—443, serbisch, aus dem Sbornik des Božidar Vuković (1520). — Denselben Text (nach Primeri 1. Ausg.) druckt B. Petriceicu-Hasdeu in Cărţile poporane ale Romînilor II, Buc.-Leipz. 1880, S. 415—425 parallel mit einem rumänischen ab.

Polívka, Starine XXI, S. 218—220 nach einer serbischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert (Šafařík's Nachlass).

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 40—58 nach russischer Handschrift der Nowgoroder Sofien-Kathedrale, 15. Jahrhundert; älteste besondere Redaction.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 129—131, dann ein zweiter Text in Bruchstücken ibid. S. 132—133; beide Texte sind dem Pogodiner Sbornik No. 947 aus dem (?) Jahrhundert entnommen.

Griechischen Text cf. C. Tischendorf, Apocal. apocryph. p. 34—69; im Vergleich zu den slavischen bietet derselbe eine kürzere Fassung.

XXIX. Liber Joannis (Index No. 59; auch Fragen Joannis an Christum auf dem Taborberge).

Südslavisch: V. Jagić, Starine V, S. 74—78 nach einer mittelbulgarischen Handschrift aus dem 13. Jahrhundert.

J. Sreznjevskij, Drevnije pamjatniki jusovago pis'ma S. 406—416 nach einer mittelbulgarischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert.

Andr. Popov, Opisanije rukop. Chludova S. 339—344, serbisch, aus dem 14. Jahrhundert.

St. Novaković, Primeri S. 436—440 nach serbischer Handschrift, 16. Jahrhundert.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 174 bis 192, aus dem 15. Jahrhundert.

Griechischen Text s. C. Tischendorf, Apocal. apocr. p. 70—94; die slavischen Texte stimmen hiermit nicht ganz überein.

Auf Grund dieses Liber Joannis ist ein anderes Apokryph entstanden, nämlich:

XXX. Interrogationes Joannis Theologi de vivis et mortuis (Index No. 61), deren Gegenstand die Besprechung Joannis mit Abraham auf dem Oelberge bildet.

Südslavisch: Dieser Text findet sich im mittelbulgarischen Codex zu Berlin, aus dem 13. Jahrhundert, woraus V. Jagić, Starine V, S. 70—73 Varianten zu dem gleich unten anzuführenden Text bei Tichonravov herausgezogen hat.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 197 bis 204, dann 204—212 nach einer russischen Handschrift aus dem 16. Jahrhundert.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 113—116, russisch, 17. Jahrhundert.

Porfirjev, Apokrif. skaz. o novozavêtn. lic. S. 311—326 nach einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

Zu demselben Cyclus gehören auch:

XXXI. Die Interrogationes Joannis Theologi ad Abrahamum de animis justis (Index No. 60).

Dieselben sind bisher bekannt in der Ausgabe Tichonravov's, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 193—196 nach einer russischen Handschrift aus dem 16. Jahrhundert.

Die Unterredung handelt von dem Zustand der gerechten Seelen im Paradies und ihrer Gedächtnissfeier.

XXXII. Interrogationes Joannis Theologi ad Dominum de ultima judicatione (im Index nicht erwähnt).

Bis nun ist ein russischer Text bekannt bei

Porfirjev, Apokrif. skaz. o novozavětn. lic. S. 326 nach einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

Cf. Migne, Dictionnaire des apocryphes I, p. 1155.

Mit dem Liber Joannis hängt zusammen auch die apokryphe Apokalypse:

XXXIII. Obdormitio Deiparae.

Südslavisch: Andrej Popov in Čtenija 1880, III, S. 9—23 nach einem mittelbulgarischen Text aus dem 13.—14. Jahrhundert.

St. Novaković, Primeri, S. 433—436 nach einer serbischen Handschrift (No. 147 der Belgrader Gelehrten-Gesellschaft). — Einen anderen Text s. Novaković, Starine XVIII, S. 193—200 nach einer serbischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert.

Russisch: J. Sreznjevskij, Svěděn. i zamětki No. XXXVIII, S. 62—70 nach russischen Handschriften aus dem 15. bis 17. Jahrhundert und Bruckstücke aus einer russischen Handschrift des 12. Jahrhunderts ibid. S. 70—75 mit parallel abgedrucktem griechischen Texte.

Andrej Popov in Čtenija 1880, III, S. 24—39, russisch, 14. Jahrhundert.

Griechischen Text s. C. Tischendorf, Apocal. apocr. p. 95—112; cf. Migne, Dictionnaire des apocryphes II, p. 502—532.

Eine andere Bearbeitung dieses Themas, das sogenannte Slovo Joanna Solunskago (Sermo Joannis Salonichiensis), das eine besondere Redaction bildet, ist abgedruckt nach einem russischen Texte aus dem 14. Jahrhundert bei

Andrej Popov, Bibliografič. materialy III (Čtenija 1880, III), S. 46—65 und bei Porfirjev, Apokrifič. skaz. o novozavêtn. lic. S. 281—295 nach einer russischen Handschrift aus dem 16.—17. Jahrhundert.

Griechisch, s. C. Tischendorf, Apocal. apocr., Prolegomena XXXVIII—XLII.

XXXIV. Apocalypsis Deiparae (Index No. 47), in slav. Texten als Choždenije Bogorodicy po mukam bekannt.

Dieses stark verbreitete Apokryph ist veröffentlicht worden:

südslavisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 30—39 nach serbischer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert.

St. Novaković, Starine XVI, S. 91—92, Bruchstücke nach serbischer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert; hat sogar in die kroatisch-glagolitische Literatur Eingang gefunden und wurde von

V. Jagić, Arkiv za pov. jugosl. IX, S. 110—118 nach einer kroat.-glagol. Handschrift aus dem 15. Jahrhundert und Prilozi, S. 46—54 abgedruckt.

Polívka, Starine XXII, S. 203—204, serbisch, 17. Jahrhundert; fast derselbe Text wie bei Novaković.

russisch: J. Sreznjevskij in Izvêstija Imperatorskoj Akademiji Nauk Bd. X. (Drevnije Pamjatniki russkago jazyka i pis'ma) col. 551—578 nach der Handschrift No. 12 der Troickaja Sergijevskaja Lavra aus dem 12. Jahrhundert, mit parallel abgedrucktem griechischen Texte nach einer Wiener Handschrift.

Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 23—30 nach derselben russischen Pergamenthandschrift aus dem 12. Jahrhundert (der Troick. Serg. Lavra No. 12).

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 118—124 nach einem russischen Sbornik v. J. 1602.

B. Petriceicu-Hasdeu, Cărțile poporane ale Românilor II, S. 313—367 druckt den von J. Sreznjevskij a. a. O. veröffentlichten russischen Text parallel mit ebendemselben griechischen (nach Destunis) in einer, und mit einem rumäni-

schen, aus den letzten Decennien des 16. Jahrhunderts stammenden, Texte in der zweiten Columme ab.

Griechischer Text: Cod. theol. membr. Nr. 333 (Lamb. 337) fol. 82 der Wiener k. k. Hof-Bibliothek.

XXXV. Interrogationes Bartholomaei ad Deiparam (Index No. 46).

Südslavisch: Stojanović im Spomenik III, S. 190 hat nur die Anfangsworte dieses Textes nach einer serbischen, in der Wiener k. k. Hofbibliothek No. 125 befindlichen, Handschrift aus dem 17. Jahrhundert als Variante zu dem w. u. anzuführenden Tichonravov'schen Text gebracht.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 18—22 nach einer russischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert. — Nach derselben Handschrift hat diesen Text auch Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 109—112 abgedruckt.

Auf Bitten des Bartholomäus erzählt Christus über seinen Besuch in der Hölle und über die Erlösung der Seelen. Bartholomäus befragt nun die Muttergottes über die Geburt Christi. Dieselbe lehnt es entschieden ab, irgend eine Mittheilung über dieses grosse Geheimnis zu geben, da sonst das Ende der Welt eintreten werde. Mit der allgemein gehaltenen Erzählung vom Ende der Welt schliesst dieses Apokryph.

XXXVI. Somnus Deiparae (im Index nicht erwähnt).

Südslavisch: Stojanović, Spomenik III, S. 194 ein Bruchstück aus einer serbischen Handschrift der Kiewer Geistlichen Akademie No. X. fol. 236.

Russisch: Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 125—127 in neuerer Fassung. S. ferner noch Sbornik Undolskij's No. 1178 (aus neuerer Zeit).

Der Traum der Muttergottes ist bis in die Volksdichtung verbreitet, cf. Bezsonov, Kalêki perechožije; dann bei den Südrussen, Polen, Rumänen, Bulgaren, Serben. Cf. dazu A. Vesselovskij, Opyty po istorii razvitija christianskoj legendy II, S. 341—363.

Die Muttergottes sieht im Traume die Leiden Christi, die vom Letzteren, als Er ihr hierauf erschienen, als voll-

kommen der Wirklichkeit entsprechend bestätigt werden. — Zum Schlusse wird der einem jeden Christen erwachsende grosse Nutzen hervorgehoben, sobald man die in Form eines Gebetes abgefasste Abschrift dieses Traumes stets bei sich trägt.

XXXVII. Revelatio Methodii Patarensis (Index No. 62).

Südslavisch: V. Jagić in Starine V, S. 45 nach dem mittelbulgarischen Berliner Codex aus dem 13. Jahrhundert. Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 213—226 nach einer mittelbulgarischen Handschrift v. J. 1345.

P. Srećković, Spomenik V, S. 17—20 nach einer serbischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert.

Russisch: Tichonravov, ibid. II, S. 226—248 nach einer russischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert; ferner ibid. II, S. 248—268 nach einer aus dem 18. Jahrhundert und ibid. II, S. 268—281 nach einer aus dem 15. Jahrhundert.

Alle diese Texte weichen von einander stark ab; die ursprüngliche slavische Uebersetzung reicht bis in das 10. Jahrhundert nach Bulgarien herein.

Griechisch cf. Monumenta SS. Patrum orthodoxographa. Fabricii Bibliotheca graeca. Editio altera T. V.

XXXVIII. Narratio de antichristo.

Bis jetzt ist diese Priča o antichristu blos in südslavischer Fassung bekannt und veröffentlicht von

St. Novaković, Starine XVI, S. 82—85 nach einer serbischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert.

Bei Makušev im Russkij filologičeskij Vêstnik VII, S. 7 befindet sich nur ein Hinweis auf eine ebenfalls serbische Handschrift, die dasselbe Thema enthält.

Die vorliegende Priča behandelt: die Aufzählung der letzten Kaiser; die Hungersnoth auf Erden; die Herrschaft einer Jungfrau, die von einem Vogel Antichrists empfängt; die Ankunft des Johannes Theologus auf Erden; seinen Streit mit dem Antichrist; die Erscheinung Elias'; Elias' Tod; die

zweite Ankunft Christi auf Erden; das jüngste Gericht und schliesslich die Bitten Johannis des Täufers und der Muttergottes um die verurtheilten Seelen.

XXXIX. Disputatio Basilii Magni, Joannis Chrysostomi et Gregorii Theologi.

Südslavisch: St. Novaković, Starine VI, S. 47—55 nach neubulgarischer Handschrift aus dem vorigen Jahrhundert; dann von demselben in Primeri S. 449—450 ein Bruchstück aus einer serbischen Handschrift der öffentl. Bibliothek zu Belgrad No. 184, aus dem 15. Jahrhundert.

V. Jagić, Arkiv IX, S. 105—108 aus einer kroatisch-glagolitischen Handschrift des 15. Jahrhunderts und Prilozi S. 41—44.

Polívka, Starine XXI. S. 197—201, 201—206 nach einer serbischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert (Šafařík's Nachlass).

Vjazemskij in Pamjatniki drjevnjej pis'mennosti III, 1880, I, S. 88—123 nach einer bosnisch-serbischen Handschrift v. J. 1620.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 429 bis 432 nach einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert; ein weiterer Text ibidem, S. 433—438 nach der russischen Handschrift v. J. 1665.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 169—171, russisch, 17.—18. Jahrhundert.

V. Močuljskij, Russk. filolog. Věstnik, XVIII (1887) S. 177—188 in ausführlicher Redaction nach einer russischen Handschrift der Odessaer Univ.-Bibliothek No. 30 (56) aus dem 18. Jahrhundert (Nachlass Grigorovič's). — Die Fragen und Antworten blos des Basilius und Gregorius sind von ebendemselben ibidem, S. 171—172 nach der Moskauer Synodalhandschrift No. 330 (682) aus dem 16. Jahrhundert abgedruckt.

Die slavischen Texte stellen vier besondere Redactionen dar. Den Inhalt bilden kosmogonische und exegetische, aus

dem Griechischen übersetzte, Fragen und Antworten, cf. Cod. theol. No. 247 fol. 105—107 der Wiener k. k. Hof-Bibliothek.

Aehnliche Compilationen kommen auch in anderen Handschriften unter dem Titel vor:

a) Unterredung über den Himmel und die Erde; Texte bei St. Novaković in Primeri, S. 445—446 nach einer serbischen Handschrift der Karlowitzer Patriarchal-Bibliothek (Jahrhundert nicht angegeben) und
Polívka, Starine XXI, S. 208—211, serbisch, 18. Jahrhundert (Šafařík's Nachlass).

b) Rede des h. Ephrem; Texte hierzu bei
St. Novaković, ibidem, S. 446—448 nach der serbischen Handschrift (der Belgrader Gelehrten-Gesellschaft No. 147) und
Polívka, ibidem, S. 206—207 aus derselben Handschrift w. o.

XL. Epistola de d. Dominica (Index No. 64).

Südslavisch: —

Russisch: Pypin, Pam. star. russk. lit. III, 150—153 nach einer Handschrift des Gf. Tolstoj No. 415 (fol. 207—212).
Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 314—322, russisch, 16. Jahrhundert.

Diese Epistel ist in neuerer Fassung in der Volksliteratur stark verbreitet, so bei den Südrussen, Polen, Čechen, Bulgaren, Rumänen.

Inhalt: In Jerusalem (Rom) fällt ein Stein vom Himmel herab, der erst auf Gebet des Patriarchen sich öffnet. Man findet in demselben einen von Christus eigenhändig geschriebenen Brief, worin unter Androhung der Strafe Gottes über den sittlichen Lebenswandel gelehrt wird.

Cf. Migne, Dictionnaire des apocryphes II, p. 367; Fabricius, Codex apocryph. N. T. III (1743), p. 511—512, jedoch blos der Anfang nach einer Handschrift der Biblioth. Bodlejana.

XLI. De duodecim Parasceuis (Index No 68).

Südslavisch: V. Jagić, Arkiv IX, S. 119—121 und Prilozi, S. 55—57 nach der zu Ragusa 1520 geschriebenen Handschrift Kukuljević's.

St. Novaković, Starine IV, S. 25—28 nach einer serbischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert; Varianten dazu gibt

Polívka, Starine XXII, S. 205—206 nach einer serbischen Handschrift aus dem 17. Jahrhundert (Šafařík's Nachlass).

Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 335—336, serbisch, 15. Jahrhundert.

Russisch: Tichonravov, Pam. otr. russk. lit. II, S. 323—327 nach einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert; ferner ein anderer Text ibidem, S. 327—335 nach einer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert, endlich ein vierter Text russischer Recension ibidem S. 338—339 in neuerer Fassung, wie er bei den russischen Schismatikern (Altgläubigen) versirt.

Cf. auch Vesselovskij im Journal des Ministeriums für Volksaufklärung. St. P. 1876, Juni, S. 326—367 nach einer Pariser Handschrift bulgarischer Recension aus dem 13. Jahrhundert.

Spuren des griechischen Textes s. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia I. Romae 1864, p. 301.

Inhalt: Der Christ Elifer und der Jude Tarasius streiten über den Vorzug ihres Glaubens. Tarasius wird besiegt und Elifer zählt ihm die christlichen Feiertage, darunter auch die zwölf Freitage, auf und sagt, wer an diesen Tagen fasten werde, der werde von jeglicher Gefahr und Krankheit verschont bleiben.

Viele Texte geben nur die Aufzählung der zwölf Freitage wieder.

XLII. Agapius (wird im Index nicht angeführt).

Diese apokryphe Legende ist in russischen Handschriften in doppelter Redaction, in einer ausführlichen und einer kürzeren, bekannt.

Dieselbe ist in ausführlicher Redaction abgedruckt bei

A. Popov in Čtenija 1879, I (Bibliograf. materialy I), S. 41—47 nach dem Uspenski'schen Sbornik aus dem 12. Jahrhundert. — Der hiervon etwas abweichende Schluss dieser Erzählung ist von

M. Speranskij in Bibliografič. materialy A. Popova XIX, S. 10 aus einem weissrussischen Sbornik des 16. Jahrhunderts mitgetheilt worden.

Nach der kürzeren Redaction ist die Erzählung uns zugänglich bei

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 134 nach einem russischen Menologion aus dem 13. Jahrhundert.

Inhalt: Agapius lebt bis zu seinem sechszehnten Lebensjahre im elterlichen Hause, tritt dann in ein Kloster ein, woselbst er ebenfalls sechszehn Jahre verbleibt. Auf sein inbrünstiges Gebet hin erscheint ein Engel, der ihm das Paradies zu zeigen verspricht. Das Kloster verlassend geht Agapius in Begleitung des Engels fort, der ihm auch in der That das ersehnte Paradies zeigt. Er begibt sich dorthin und als er bereits zurückgekehrt und sich am Meeresufer anzusiedeln gesonnen ist, übergibt er die von ihm niedergeschriebene Beschreibung des Paradieses einigen Schiffern.

XLIII. Makarius Romanus (Index No. 49).

Südslavisch: Andrej Popov in Opisanije rukop. Chludova S. 396—404 nach einer serbischen Handschrift aus dem 14. Jahrhundert, die auf eine bulgarische Vorlage zurückgeht.

Russisch: Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 59—66 nach einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert und ein anderer Text ibidem, S. 66—77, russisch, 17. Jahrhundert.

Pypin, Pam. star. russk. lit. III, S. 135—142 nach dem Paisius' Sbornik aus dem 14. Jahrhundert.

Inhalt: Zwei Mönche, Sergius und Theophil, begeben sich auf den Weg nach dem Orient. Unterwegs sehen sie verschiedene wunderbare Erscheinungen und gelangen zu

einem Ort, bis zu welchem Alexander (der Grösse), der Makedonier, vorgedrungen war. Hierauf finden sie eine Höhle, in der der Asket Makarius lebt. Dieser erzählt nun ihnen seine Lebensgeschichte, wobei er auch eröffnet, dass er sieben Stadien vom Paradiese entfernt lebe, segnet die Wanderer und entlässt sie. Ein Löwe begleitet sie nun bis zur Stelle, bis zu welcher Alexander, der Makedonier, vorgedrungen war.

XLIV. Peregrinatio Zosimae ad Brachmanos (Index No. 50), in slavischen Handschriften gewöhnlich als „Choždenije Sozimy k Rachmanam“ bekannt.

In südslavischer Fassung ist diese Erzählung noch nicht bekannt geworden.

Russisch kommt sie in zwei Texten bei Tichonravov, Pam. otreč. russk. lit. II, S. 78—81 nach einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert (nicht vollständig, da etwa drei Handschriftenblätter in der Mitte fehlen), und ibidem, S. 81—92 nach einer Handschrift vom J. 1654 vor.

Ueber die Motive hierzu vgl. A. Vesselovskij im russischen Journal des Ministeriums für Volksaufklärung, 1884, Juni, S. 158—164.

Inhalt: Auf Bitten des Einsiedlers Sozim führt ihn der Engel in die Gefilde der seligen Rachmanen, woselbst er einige Zeit lang lebt, ihre Lebensweise beschreibt und schliesslich mit Hilfe des Engels abermals in seine Höhle zurückkehrt. Vor seinem Tode übergibt er die Beschreibung seinen Schülern.

Schon die letzteren Nummern bilden einen Uebergang zu den nichtbiblischen Apokryphen, woran sich dann eine ganze Reihe solcher Texte anschliesst, so z. B. Martyrium Georg's, Hypathius', Irina's, Nicetas', Theodor Tyron's und Stratilates', Kyrik und Julita, oder Gebete gegen verschiedene Krankheiten, Gromovniki u. s. w., — alle recht interessante Stoffe, auf die die vergleichende Literaturgeschichte mit der Zeit wird ebenfalls eingehen müssen.

Bemerkungen zu einigen Aussprüchen von Paul de Lagarde in seinen „Deutschen Schriften".

Von

Prof. Dr. Ludwig Paul
in Dresden.

P. de Lagarde sagt in den „Deutschen Schriften" p. 291: „Im neuen Testament gehen zwei sich aufhebende Berichtreihen neben einander her, die eine, nach welcher Jesus sich für den Messias gehalten, die andere, nach welcher er der Messias zu sein abgelehnt habe. . . . . Ich erkläre mich dafür, die andere Reihe für die den Thatsachen entsprechende zu halten, aus dem einfachen Grunde, weil diese schwerlich erfunden worden wäre, schwerlich sich von selbst gebildet hätte, nachdem die weitere Entwickelung der Religion Jesu sich . . . . . für die erste entschieden hatte". Hier ist genau das Umgekehrte zu sagen. Die erste Berichtreihe, die synoptische, wäre schwerlich erfunden worden, wenn die andere, die johanneische, zuerst dagewesen wäre. Denn gerade dieser johanneischen Auffassung einer Ablehnung der Messiaswürde durch Jesus entspricht die weitere Entwickelung der Religion Jesu. Ist es aber schon an sich gegen das Gesetz der historischen Entwickelung, dass die bedeutendere, innerlichere, geistigere Auffassung von dem Wirken einer geschichtlichen Person die anfängliche, dagegen die einfachere, äusserlichere, sinnlichere die spätere, weiter entwickelte sein soll, so vollends bei der Auffassng über das Werk und Leben Jesu. Die ursprüngliche Auffassung Jesu als des Messias gehörte bei seinen Jüngern und ersten Anhängern überhaupt nicht einer geschichtlichen Entwickelung an; sie war nicht der Art, dass man sich erst für sie hätte entscheiden müssen, nachdem sie das Object eines Streites gebildet hätte; vielmehr war sie die den Personen der Jünger Jesu aus dem geschichtlichen Verlauf der Dinge, vor Allem auch aus dem Bewusstsein Jesu

selbst erwachsene, für die man sich also gar nicht erst zu entscheiden brauchte, wie das Paul de Lagarde in den oben citirten Worten annimmt. Entscheiden für die eine oder die andere konnte und musste man sich erst, nachdem diese andere aus der geistigeren Auffassung der Religion Jesu, als diese zu einem Gegenstande geschichtlicher Entwickelung geworden war, sich herausgebildet hatte.

Aber auch wenn sich Jesus die Messiaswürde beilegte, konnte es so kommen und kam auch wirklich so, wie P. de Lagarde l. c. sagt: „Er verkündet ein Reich Gottes, stellt also in Abrede, dass die Theokratie, welche ein Reich von Priestern, ein Synagogenstaat war, die endgültige Gestalt des Ideals auf Erden biete“. Jesu Ideal ist wirklich ein Ideal auf Erden gewesen; denn die Erde selbst hörte ihm, so wenig wie Paulus und seinen Jüngern überhaupt, am Ende dieses Aeon nicht auf, oder doch nur in dem Sinne, dass ihre Gestalt eine Umwandlung erleide, so dass an die Stelle der irdischen Form eine himmlische trete, also auch die Erde selbst eine ideale Gestalt annehme. Religiös gewendet ist diese Anschauung, aus welcher heraus Jesus das Wort sprach, dass die Sanftmüthigen das Erdreich ererben werden, von keinem geringeren Inhalt, als die johanneische, nach welcher er erklärt, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei und dass in seines Vaters Hause viele Wohnungen seien. Diese johanneische liegt nur unserer eigenen modernen Anschauung von der Welt und dem Jenseits näher und spricht uns darum mehr an, nicht aber wegen ihres idealeren, mehr religiösen Gehalts. Denn beide Anschauungen stellen das Vollkommenwerden, d. h. für uns sündige Menschen, das Besserwerden als letztes Ziel der Menschen hin. Es ist aber wahr, was P. de Lagarde p. 281 sagt: „Zu Gott gelangt man nur durch das Bestreben besser zu werden, weil nur dieses auf das Gute hinaus will, das mit Gott ein und dasselbe ist“, ebenso als es wahr ist, dass nur diejenigen Menschen, welche diesem Ideale nachgehen, auf ihrem Wege auch dahin gelangen, „den Leiter aller zu einem Ziele vorwärts Wandelnden, Gott, irgend wie zu finden“. p. 280.

Luthers Lehre von der Busse.

Von

R. A. Lipsius.

Einleitung.

Wir wissen nicht blos aus Berichten Anderer, sondern auch aus zahlreichen Selbstzeugnissen Luthers selbst aus früherer wie aus späterer Zeit, dass er im Kloster zu Erfurt erst nach schweren inneren Kämpfen zu der fröhlichen Gewissheit der sündenvergebenden Gnade Gottes hindurchgedrungen ist. Eine doppelte Erfahrung ist es gewesen, die ihn dazu geführt hat, sich im demüthigen Verzicht auf alle eigne Gerechtigkeit dem von Gottes Gnade dargebotenen Heilsweg in Glaubensgehorsam zu unterwerfen: einmal die Vergeblichkeit aller seiner noch so heissen Bemühungen, durch „eifrige Möncherei“ die quälende Angst um seiner Seele Seligkeit und das niederdrückende Bewusstsein seiner Sünde und Schuld zu überwinden; zum Andern die nicht minder schmerzliche Gewissensquälerei durch die kirchliche Busspraxis und deren unerträgliche Beichtgebote. Beidemale handelte es sich im letzten Grunde um denselben Gegensatz des Vertrauens auf eigene Verdienste und Werke, und der demüthigen und gläubigen Hingabe des Herzens an das Trostwort des Evangeliums von der gnadenweisen Sündenvergebung durch Gott. Beiderlei Erfahrungen hat Luther gleicherweise während seiner Erfurter Klosterzeit gemacht: aus jener erwuchs ihm der evangelische Rechtfertigungsgedanke, die Gewissheit, dass die göttliche Sündenvergebung nicht aus eigenem Verdienst, sondern aus Gnaden mittelst des Glaubens erlangt wird; aus dieser sein energisches

Gewichtlegen auf das Absolutionswort als das Hauptstück im Busssacramente und auf die gläubige Aneignung dieses Wortes durch das heilsbegierige Gemüth, gegenüber der Forderung, durch erzwungene Zerknirschung, Sündenzählen und genugthuende Busswerke die Sündenvergebung zu erkaufen. Aus diesen beiden Grundgedanken haben sich mit innerer Nothwendigkeit die innig zusammengehörigen reformatorischen Lehrstücke von der Rechtfertigung und von der Busse entwickelt. Wie die evangelische Rechtfertigungslehre ihr Licht durch den Gegensatz zum römischen Busssacramente empfängt, nicht aber durch den erst später hervortretenden Unterschied von dem Rechtfertigungsdogma der römischen Kirche, so mussten auch die geschichtlich grade aus dem Einflusse der letzteren Lehrweise verständlichen Schwankungen Luthers über den Begriff der Rechtfertigung [1]) einer jenem Gegensatze zur römischen Busstheorie und Beichtpraxis entsprechenden, klaren und unzweideutigen Fassung weichen, deren dogmatisch scharfe Formulirung das Verdienst Melanchthons gewesen ist und für alle Zukunft bleiben wird [2]). Das bekümmerte und geängstigte Gewissen begehrte einen festen, unbedingt zuverlässigen Trost: diesen Trost konnte ihm nicht die augustinisch-katholische Lehre von der wenn auch gnadenweise erfolgenden Eingiessung einer neuen Lebensgerechtigkeit (dem göttlichen donum), sondern nur der Glaube an den favor oder die gratia dei, die rein umsonst die Sünden vergebende Barmherzigkeit geben, welche sich des Sünders trotz seiner Sünde und Schuld väterlich annimmt. Hierzu taugte

1) Plitt, Einleitung in die Augustana II, 41. Köstlin, Luthers Theologie I, 126 ff. 136 ff. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung [2] I, 158. 193 ff.

2) Zuerst in den Vorlesungen zum Römerbrief 1520 C. R. XXI, 35, dann in der ersten Ausgabe der loci von 1521 ed. Kolde 169 ff. Luthers übereinstimmende Lehrfassung begegnet uns zuerst im Jahr 1521, in der Confutatio Lutherana rationis Latomianae E. A. lat. 36 [var. arg. V], p. 488. 491. 492. 497. 501 = W. A. VIII, 105, 39 sqq. 106, 10 sqq. 107, 21 sqq. 108, 5 sqq. 111, 29 sqq. 114, 18 sqq. Hier hat Luther zuerst die klare Scheidung von gratia und donum ausgesprochen. Gewisse Schwankungen im Gebrauche des Ausdrucks iustificatio finden sich allerdings bei Luther und bei Melanchthon auch noch später.

ebensowenig der Begriff von dem durch die Liebe geformten Glauben, der als solcher zugleich ein neues Lebensprincip sei, denn dieses neue Leben blieb auf Erden allezeit Stückwerk; sondern nur die fides specialis, der Glaube, der den göttlichen Gnadentrost persönlich auf sich zieht und in der persönlichen Aneignung dieses Trostes seiner innerlich gewiss wird [1]). Die weitere Consequenz, dass die persönliche Heilsgewissheit selbst erst ein Werk des heiligen Geistes im Herzen des Sünders sei, blieb einstweilen noch der weiteren Entwicklung vorbehalten [2]). Nur dass der Glaube selbst ebenso wie die rechte Sündenerkenntniss und Reue nicht Menschenwerk, sondern allein eine Wirkung der Gnade sei, ist von Luther schon frühzeitig erkannt und betont worden, wieder im Gegensatze zu jenen Theorien vom meritum de congruo und de condigno, welche jeder wahren Selbstdemüthigung

---

1) Vgl. Sermo festo Corporis Christi (1519 oder 1520) W. A. IV, 703, 2 sqq.: Sciat praeterea se esse baptizatum atque, ubi crediderit, haec ad se pertinere, e vestigio evanescit sitis et fames, ut certus de salute sua iam mortem non formidet, inferos non vereatur, diabolum non timeat, peccatum suum non horreat. Satur est, quia hunc habet propitium, quem tremunt cunctae naturae, non ex operibus suis, ved ex veritate promissionis.

2) Doch ist Luther auch zu dieser Erkenntniss schon im Jahre 1521 hindurchgedrungen. Vgl. Kirchenpostille E. A. 7, 287: „Hie ist nu einem jeglichen wahrzunehmen und zu prüfen, ob er den heiligen Geist auch fühle und seine Stimme empfinde in ihm. Denn St. Paulus spricht hie [Gal. 4, 6]: Wo er in dem Herzen ist, da rufet er: Abba, lieber Vater! wie er auch sagt Rom. 8 [v. 15]: Ihr habt empfangen den Geist der gnädigen Kindschaft Gottes, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater! Das Rufen aber fühlt man dann, wenn das Gewissen ohn alles Wanken und Zweifeln herzlich sich vermuthet und gleich gewiss ist, dass nicht allein seine Sünde ihm vergeben sind, sondern dass er auch Gottes Kind sei und der Seligkeit sicher und in aller Zuversicht mag er Gott seinen lieben Vater nennen und rufen. Solches muss er gewiss sein, dass ihm auch sein eigenes Leben nicht so gewiss sei und eher alle Töde, ja die Hölle dazu leiden sollt, ehe er ihm das nehmen lasse und daran zweifeln wollt.“ Vgl. auch schon den Commentar zum Galaterbrief (1519) E. A. lat. 31 (comm in Gal. III), 156 sq. = W. A. II, 458, 20—34. Oefter wird die Verleihung des Glaubens auf den heiligen Geist zurückgeführt. Vgl. z. B. E. A. lat. a. O. 278 = W. A. II, 518, 21 sqq. u. ö.

vor Gott, und damit auch jedem wahrhaft das Heil ergreifenden Glauben den Weg verlegten.

Den engen Zusammenhang von Rechtfertigung und Busse in der ursprünglichen reformatorischen Lehrbildung hat Ritschl mit vollem Rechte betont [1]. Schon Melanchthon hat in der Apologie dieser Erkenntniss bestimmten Ausdruck gegeben [2]. Ich kann nicht zustimmen, wenn Loofs behauptet [3], dass jener Hinweis der Apologie auf die enge Verwandtschaft beider Lehrstücke in ganz ähnlichem Sinne wie im Tridentinum gemeint sei, welches bei der Rechtfertigung viel von der Busse, bei der Busse viel von der Rechtfertigung sage propter locorum cognationem [4]. Der für dieses Urtheil angeführte Grund, die angebliche Zurückbildung der Lehre von der Busse auf das Niveau des Katholicismus, wird weiter unten zu erwägen sein. Hier nur soviel, dass es sich für die Apologie bei der Busse ganz ebenso wie bei der Rechtfertigung um den objectiven Gnadentrost der göttlichen Sündenvergebung und um den diesen ergreifenden persönlichen Heilsglauben (die fides specialis) handelt. Dies wird als der fürnehmste und nöthigste Artikel bezeichnet, über welchen mit den römischen Gegnern Streit sei; und grade weil hierüber im Artikel de iustificatione genug gesagt sei, könne hier im Artikel de poenitentia kürzer davon gehandelt werden [5]. In welchem Sinne aber das Tridentinum die enge Verwandtschaft beider Lehrstücke behauptet, geht theils aus den canones de iustificatione, in welchen die Lehre gratiam qua iustificamur esse tantum favorem dei ausdrücklich verworfen wird [6], theils aus der ebenso ausdrücklichen

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung [2] I, 159.

2) Apolog. p. 171, 79: Sunt enim loci maxime cognati doctrina de poenitentia et doctrina iustificationis. (Ich citire die Seitenzahlen nach der Rechenbergschen Ausgabe.)

3) Leitfaden der Dogmengeschichte [2] 375.

4) Trident. sess. XIV praef.

5) Apol. l. c. Nam hic articulus (de fide illa speciali qua unusquisque credit sibi remitti peccata) praecipuus est, de quo digladiamur cum adversariis, et cuius cognitionem ducimus maxime necessariam esse christianis omnibus. Quum autem supra de iustificatione de eadem re satis dictum videatur, hic breviores erimus.

6) sess. VI, can. 11 vgl. can. 9. 10. 12.

Billigung, welche die Bezeichnung der poenitentia als laboriosus quidam baptismus [1]) erfährt, und besonders aus der Erklärung hervor, dass eine durch die Liebe vollkommene Reue im Stande sei, uns mit Gott zu versöhnen [2]).

Wohl zu unterscheiden von dem reformatorischen Grundgedanken von dem im Glauben ergriffenen Trostwort der Absolution ist nun der ganz anders geartete Satz, der uns bei Luther in seiner früheren Wittenberger Zeit öfters begegnet, dass die wahre Busse nicht von der Furcht vor der Strafe des Gesetzes, sondern von der Liebe zur Gerechtigkeit anheben muss. Bekanntlich hat Luther selbst erklärt, diesen Gedanken Staupitz zu verdanken [3]). Im Gegensatze zu den Quälereien der kirchlichen Busspraxis bekennt er, gelernt zu haben, das Wort poenitentia in seiner ursprünglichen Bedeutung als Sinnesänderung (μετάνοια) zu verstehn.

Es leuchtet ein, dass dieser Gedanke zu dem was Luther sonst als die Hauptsache im Busssacramente bezeichnet, in gar keinem Verhältnisse steht. Er hat lediglich nichts zu schaffen mit der Frage, wie der um sein Heil bekümmerte Sünder der göttlichen Gnade versichert werden könne [4]). Vielmehr bezieht er sich auf den Hergang der religiös-sittlichen Erneuerung des Sünders, und bestimmt denselben im Gegensatze zu den äussern kirchlichen Bussleistungen, der erzwungenen Reue, dem Aufzählen der Sünden im Beichtstuhl und den vom Priester auferlegten Genugthuungen als eine innerliche Umwandlung des Herzens, welche weder aus Furcht vor den Drohungen des Gesetzes, noch aus knechtischem Gehorsam gegen seine einzelnen Gebote, sondern aus Liebe zum Guten und aus Lust an Gottes Gesetz hervorgehen müsse.

Im Allgemeinen lassen sich nun diese beiden Gedankenreihen derartig mit einander vereinigen, dass man die erste

1) sess. XIV. cap. 2.

2) sess. XIV. cap. 4.

3) Briefe, herausg. v. de Wette I, 116 ff. = Enders I, 196 ff.

4) Es verdient Beachtung, dass derselbe Staupitz, dem Luther jenen Gedanken von der Liebe zur Gerechtigkeit als alleiniger Quelle wahrer Busse verdankt, sich durchaus zur katholischen Rechtfertigungslehre bekennt.

auf die Rechtfertigung, die zweite auf die Wiedergeburt im heutigen Sinne des Worts (regeneratio = renovatio) bezieht. Aus den Schrecken des Gewissens, welche das Gesetz erweckt, geht die Sehnsucht nach dem Gnadentroste des Evangeliums hervor, aus der Gewissheit der gnaden- oder geschenksweise erlangten Kindschaft bei Gott erwächst der kindliche Sinn, der willig und lustig zu allem Guten ist, nicht blos aus Hass gegen die Sünde, sondern zugleich und vornehmlich aus Liebe zur Gerechtigkeit und aus herzlicher Freude an Gottes Gesetz. In diesem Sinne ist bekanntlich die spätere reformatorische Lehrbildung erfolgt, und die Ansätze zu ihr lassen sich schon bald nach dem Ablassstreite in Luthers Schriften erkennen [1]). Indessen ist nicht zu verschweigen, dass in Luthers vorreformatorischer Zeit die geschenksweise zugerechnete Glaubensgerechtigkeit und die aus dem Glauben erwachsende Lebensgerechtigkeit nicht scharf auseinandertreten, dass er also wenigstens anfänglich die angedeutete Ausgleichung jener beiden Gedankenreihen überhaupt nicht [2]), oder doch nicht mit klarem Bewusstsein vollzogen hat. Vielmehr liessen jene initia Lutheri auch die Möglichkeit einer ganz andern Lehrentwicklung offen, welche einerseits durch Osiander, andrerseits durch Agricola vollzogen worden ist. Nur soviel leuchtet ohne Weiteres ein, das die inneren Erlebnisse, welche den

---

1) Vgl. confutatio Lutheriana rationis Latomianae E. A. lat. (36) var. arg. V, 493 sq. Kirchenpostille E. A. 7, 257 ff. u. ö.

2) Als Beleg dafür, dass Luther schon vor dem „reformatorischen Streit" die imputative Gerechtigkeit von der immanenten sicher unterschieden und derselben vorangestellt habe, citirt Ritschl a. a. O. [2] I, 158 Löscher, Reformationsacta und Documenta I, 288. Die Stelle steht in der Predigt am XIV. Trinitatissonntag 1516 (E. A. lat. [32] var. arg. I, 126 = W. A. I, 84, 15. 599): Ideo dicit, primum quaerite regnum dei et iustitiam eius, hoc est ut in regno eius sitis et iusti coram illo: iustitia enim dei est, quando iusti sumus ex Deo iustificante et imputante, quae iustitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, caritate. Ich kann in diesen Worten nur einen weiteren Beleg für die Vermischung der zugerechneten und der eingegossenen Gerechtigkeit finden und beziehe das iustificante auf die letztere. Richtig bemerkt dazu der Erlanger Herausgeber H. Schmidt: Egregia confessio doctrinae de iustificatione, sed nondum ab omni confusione cum articulo renovationis liberata.

Reformator dazu führten, die Rechtfertigung allein aus Gnaden mittelst des Glaubens als den Kernpunkt des ganzen Evangeliums wiederzuerkennen, völlig unabhängig von der durch die Anregungen von Staupitz gewonnenen Einsicht in die neutestamentliche Bedeutung des Wortes μετάνοια verstanden werden müssen, und dass die theologischen Gedanken eines Staupitz bei aller Verwandtschaft mit den aus schweren inneren Erfahrungen erwachsenen Luthers doch auf einer anderen, im weiterem Verfolge sich immer weiter von diesen entfernenden Entwicklungslinie liegen [1]).

Köstlin hat zuerst darauf hingewiesen [2]), und Ritschl ist ihm ausdrücklich darin beigetreten [3]), dass die ursprüngliche Frage im Streite über die Busse diese sei: wie wird der Wiedergeborene, richtiger der über seine Sünde bekümmerte Christ, der Vergebung seiner Sünden gewiss? Es handelt sich mit anderen Worten um die persönliche Versicherung des Gnadenstandes trotz der auch im Christen noch fortwirkenden Sünde, nicht um die sogenannte conversio impii, die Bekehrung der Ungläubigen zum christlichen Glauben. Man könnte nun diejenige Gedankenreihe Luthers, welche die poenitentia aus den terrores conscientiae erwachen, und in der durch den Gnadentrost des Evangeliums gewonnenen consolatio sich vollenden lässt, der conversio impii, die andere dagegen, welche die Liebe zur Gerechtigkeit als den Anfang der Busse bezeichnet, der poenitentia der Wiedergeborenen zutheilen wollen. Aber erstens ist es eine freilich sehr frühe eingetretene Misskennung des reformatorischen Gedankens, die Rechtfertigung einfach als das Endergebniss des religiös-sittlichen Bekehrungsprocesses des natürlichen Menschen zum Christenthum zu fassen, während grade sie gar nichts anderes ist als die immer wieder von Neuem angeeignete Versicherung des Gnadenstandes. Zweitens aber sind die inneren Erlebnisse Luthers in seiner Erfurter Kloster-

1) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Köstlin, Luthers Theologie I, 44.

2) A. a. O. I, 213.

3) A. a. O. [2] I, 153 ff.

zelle — die Angst um seine Sünde und um das göttliche Gericht und der Trost der gnadenweisen Sündenvergebung — ja doch keine Erlebnisse eines Nichtchristen, sondern die eines sehr ernsten und eifrigen Gliedes der christlichen Gemeinschaft gewesen. Man kann also auch den Weg von den Schrecken des Gesetzes zu dem Troste des Evangeliums nicht ausschliesslich der conversio impii zuweisen wollen. Andererseits ist freilich eben so klar, dass überall, wo die Rede auf die aus Liebe zum Guten und aus Dankbarkeit gegen Gottes Wohlthaten erwachsende Erneuerung der Gesinnung kommt, nur an Glieder der christlichen Gemeinde gedacht ist, die in irgend welchem Grade von der christlichen Heilspredigt innerlich berührt sind.

Nun hat Melanchthon bekanntlich in der Apologie die Erweiterung des ursprünglichen Begriffes der poenitentia zur conversio impii, der Bekehrung überhaupt, vollzogen [1]). Damit wird der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, dass der Vorgang bei der Bekehrung der Nichtchristen zum christlichen Glauben wesentlich derselbe sei, wie bei der durch das ganze Leben sich fortsetzenden, beziehungsweise wiederholenden Christenbusse. Dieses Urtheil aber beruht jedenfalls bei Melanchthon auf der Voraussetzung, dass die Grundform der Busse nicht die sogenannte poenitentia evangelica, sondern die poenitentia legalis sei, welche ihren Ausgang nicht von der erst durch die Rechtfertigung des Sünders ermöglichten Liebe zu Gott und seinen Geboten, sondern von den Drohungen des Gesetzes und den Schrecken des Gewissens nehme. Von dieser Auffassung ist die ganze Darstellung der Apologie in den drei hier einschlagenden Artikeln, de iustificatione, de dilectione et impletione legis und de poenitentia durchweg beherrscht [2]).

Stand der Untersuchung.

Diese Lehrweise hat bis herab auf die Gegenwart als die unzweifelhafte Meinung der evangelischen Kirche, mindestens nach ihrem lutherischen Typus, gegolten. Nun haben aber nach dem Vorgange Johann Agricola's neuerdings

1) Apol. 168, 44 poenitentia seu conversio impii.

2) Apol. 84. 86. 90. 92 sq. 112. 162. 165. 167. 168.

Ritschl und seine Schule nicht blos scharfen Widerspruch gegen dieselbe erhoben, sondern zugleich die Ansicht geschichtlich zu begründen gesucht, dass sie keineswegs die ächt lutherische sei. Im Gegensatze zur poenitentia legalis soll nach Luthers ächter und ursprünglicher Meinung die poenitentia evangelica sowol der Anfang als die bleibende Gestalt christlicher Busse sein. Der namentlich im lateinischen Sermon von der Busse vom Jahre 1518, aber auch noch im Ablassstreite wiederholt von Luther ausgesprochene Gedanke, dass die wahre Busse nicht von der Furcht vor dem Gesetz, sondern von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehen müsse, (also derselbe Gedanke, von dem wir sahen, dass er zu den eigenthümlichen Erfahrungen Luthers in seiner Klosterzeit in gar keinem Verhältniss stehe) sei grade das Epochemachende, specifisch Evangelische an Luthers Lehre von der poenitentia, wogegen die Lehraufstellungen Melanchthons in der Apologie einen Rückfall in die katholische Busstheorie darstellen sollen. Da sich nun aber andrerseits nicht wol bestreiten lässt, dass diese, wie man urtheilt, katholisirende Lehrweise bereits von Luther selbst und zwar schon vor Abfassung der Apologie aufs Entschiedenste vertreten wird, so hat man verschiedene Wege eingeschlagen, um gleichwol die entgegengesetzte Vorstellung als die ächt lutherische zu erweisen.

Bei Ritschl selbst kommen drei oder vier verschiedene Ausführungen in Betracht. Zunächst soll es sich offenbar nicht blos auf Luthers Gedanken von der Rechtfertigung, sondern wie der Zusammenhang lehrt, auch auf Luthers Auffassung der Busse beziehen, wenn Ritschl die Erklärungen Luthers in den Schriften und Predigten, welche aus der Zeit vor dem Ausbruche des Ablassstreites stammen, vor allen andern Schriften Luthers bevorzugen will. Das Recht zu diesem Verfahren aber stützt er darauf, „dass Luther durch die Einwendungen der Gegner gegen seine Meinung sich zu einer formellen Veränderung seiner Position bestimmen liess, die für die Auffassung der Sache nicht gleichgiltig ist“.[1] Die Zeitgrenze, bis zu welcher wir uns auf den ächten Luther

1) a. a. O. ² I, 153 vgl. S. 159.

berufen dürfen, wäre hiernach das Thesenjahr 1517. Aber es wird sich zeigen, dass Luther grade in dem Stücke von der Busse in seiner früheren Zeit nicht anders lehrt als nachher. Gesetzt aber auch, dem wäre nicht also: mit welchem Rechte will man die eigenthümlich reformatorischen Gedanken Luthers aus seiner vorreformatorischen Zeit erheben, und unmittelbar von dem Beginn der Reformation zugleich die Verdunkelung ihrer Grundgedanken datiren?

Ritschl kann es sich aber selbst nicht verbergen, dass die persönlichen religiösen Erfahrungen Luthers in Erfurt ihn genau denselben Weg durch die Schrecknisse des Gesetzes und des Gerichtes hindurch geführt haben, den die spätere Lehre der reformatorischen Bekenntnissschriften als den allein zum Gnadentroste des Evangeliums leitenden Bussweg beschreiben. Er erklärt daher, „die quälenden Gefühle höchsten Grades", in denen sich eine „mönchische Demüthigung" darstelle, seien bei Luther durchaus individuell bedingt, und wären daher mit Unrecht später von ihm und Melanchthon als allgemeine Voraussetzung der iustificatio vorgeschrieben worden. Der Zeitpunkt aber, von welchem ab Luther diese durchaus individuellen Gemüthserschütterungen als Prüfstein ächter evangelischer Lehrweise hinstelle, sei der Kampf mit den Zwickauer Propheten gewesen[1]). Man darf „nicht ausser Acht lassen, dass es ganz individuelle Bedingungen sind, unter welchen Luther niemals müde geworden ist, den Trost der gepeinigten Gewissen in der Rechtfertigung durch Christus einzuschärfen. Dies kam daher, dass Luther so lange und so leidenschaftlich den entgegengesetzten Weg verfolgt hat, durch das Verdienst seiner asketischen, also nicht einmal gemeinnützigen, Werke gerecht vor Gott zu werden. Die Gewissensnoth, in welche er sich dadurch verflochten sah, stellte er nun als die allgemein giltige Vorbedingung für den legitimen Gewinn der Rechtfertigung im Glauben dar. Es ist der Busskampf im höchsten Grade, den er, zunächst um die Zwickauer Propheten ins Unrecht zu setzen, in einem Briefe

1) a. a. O. [2] I, 180 ff. III, 151 ff.

an Melanchthon vom 13. Januar 1522 [1]) als Probe für die Aechtheit des Christenstandes darstellt. Die alttestamentlichen Sätze, die er dafür anführt, bezeichnen ganz individuelle Situationen; aus dem N. T. aber würde sich die Nothwendigkeit dieser Erfahrungen nicht nachweisen lassen“ [2]). Und von Melanchthon heisst es in demselben Zusammenhange, er habe sich nur der Weisung Luthers gefügt und „den Busskampf als theologische Lehre“ in die Rechtfertigung aufgenommen. Persönlich erlebt hat er denselben nach Ritschl nicht. „In seinen individuellen Kundgebungen merkt man nichts von Busskampf und Schrecken des Gewissens“ [3]).

Kein Verständiger wird bestreiten, dass das Werden eines Christenmenschen mindestens innerhalb der evangelischen Kirche heut zu Tage weder an die Erfahrung von der Werthlosigkeit des mönchischen Frömmigkeitsideals, noch an eine Auseinandersetzung mit dem römischen Busssacramente gebunden sein kann. Insofern darf man immerhin von „individueller Bedingtheit“ der lutherischen Gedanken von Busse und Rechtfertigung reden. Damit ist aber noch lange nicht zugestanden, dass ein evangelischer Christ, auch ohne durch die Nöthe des Gewissens hindurchgegangen zu sein, des Trostes der Sündenvergebung gewiss werden könne [4]). Doch hiervon ist später noch weiter zu handeln. Hier beschäftigt uns nur das Räthsel, welches die Darstellung Ritschls uns aufgibt. Die individuell bedingten Erfahrungen Luthers sollen weder für die evangelische Lehrbildung überhaupt, noch auch für das Verständniss der eigensten Gedanken des Re-

---

1) De Wette II, 125 = Enders III, 273. Hier mahnt Luther, die Geister daran zu prüfen, ob sie spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque gespürt hätten, oder nur blanda, tranquilla, devota zu reden wüssten. Solch süsse sentimentale Prediger, die immer nur von der Liebe Gottes und niemals vom Gesetz und von den Schrecken des Gewissens zu reden wissen, erklärt Luther für falsche Propheten.

2) a. a. O. [2] I, 180 ff.

3) a. a. O. S. 181.

4) Dies erkennt auch Herrmann an in der noch zu besprechenden Abhandlung: „Die Busse des evangelischen Christen“. Zeitschrift für Theol. u. Kirche 1891, 34.

formators über die Busse massgebend sein; die direct auf jene Erfahrungen sich gründende Lehrbildung aber, wie sie nach Ritschl freilich erst seit dem Streit mit den „Zwickauer Propheten“, also seit 1520, sich vollzogen haben soll, soll gleichwol katholisirend sein und im bestimmtesten Gegensatze stehen zu der ächten und eigentlichen Lehre Luthers von der Busse.

Nur im Vorbeigehn sei noch bemerkt, dass der behauptete Rückfall in die römische Busstheorie, welcher vorher vom Ablassstreite her datirt war, jetzt in die Zeit der Kämpfe mit den „Zwickauer“ Propheten verlegt, also von 1517 auf 1520, um drei Jahre heruntergerückt wird.

Um weitere sieben bis acht Jahre werden wir heruntergeführt, wenn wir von Ritschls Urtheil über Melanchthons Visitationsartikel (verfasst 1527, herausgegeben 1528) Kenntniss nehmen [1]. Von den Visitationsartikeln wird „die ungünstige Krisis“ datirt, welche das Zurücktreten von der ursprünglichen Lehre der Reformation herbeigeführt habe. Nun erkennt Ritschl allerdings an, dass es sich bei jenem vermeintlichen „Zurückkriechen“ der Reformatoren zunächst um die specielle Frage handelt, ob die Wirkung des Gesetzes zur contritio bereits irgend welchen „Glauben“ voraussetze. Indem er aber den gemeinen „Glauben“, zu welchem die Visitationsartikel auch die Schrecken des Gesetzes rechnen, von irgend einem Grade des Heilsglaubens versteht, welcher bereits die Liebe zum Guten oder zur Gerechtigkeit ermöglicht, macht er der Darstellung jener Artikel „die engste Begrenzung“ des Glaubens auf den Begriff der fides iustificans zum Vorwurf. „Und dies geschieht aus keiner Rücksicht der Wahrheit, sondern aus einer Anbequemung an den Verstand der theologisch und religiös Ungebildeten.“ Hier ist es also Melanchthon, gegen welchen die Anklage erhoben wird, die ursprüngliche Lehre der Reformatoren aufgegeben zu haben. Als Vertheidiger dieser ursprünglichen Lehre aber erscheint nach Ritschl — Johann Agricola. Derselhe habe „an Luthers wiederholt ausgesprochenem Grundsatz“ erinnert, dass die

1) a. a. O. S. 200 ff.

Bekehrung, namentlich auch die Schrecken des Gewissens in derselben, von der Gnade, beziehungsweise von der Liebe zur Gerechtigkeit, ausgehe. Nun fasst sich aber Agricolas Widerspruch gegen Melanchthon hauptsächlich in den zwei Sätzen zusammen, dass er durch seine Gesetzespredigt die christliche Freiheit beeinträchtige, und dass er die Busse statt aus der Liebe zur Gerechtigkeit, vielmehr aus Furcht vor der Strafe ableite [1]). Dies ist der Grund, warum er dem „Geschrei Vieler" beistimmte, Melanchthon „kröche zurück." Denn während das Evangelium beides predige, zum ersten die Genugthuung Christi, zum andern wie wir büssen sollen, lehre vielmehr der Papst, man solle, um der Gnade würdig zu werden, erst seine Sünden betrachten und bekennen [2]). Ritschl gibt nun dem Agricola in beiden Stücken, sowol in der Anklage gegen Melanchthon, als in dem, was er als Gegenlehre vortrug, recht. Seine eigene Anklage gegen Melanchthon lautet auf „ebensoviel Oberflächlichkeit in der Beobachtung des zu deutenden Phänomens als persönliche Empfindlichkeit gegen den unwillkommenen Mahner," und über die schlichtende Entscheidung Luthers, welche Melanchthon recht gebe, ergeht das Urtheil, sie verfahre „mit erklärter Willkür" [3]). Diese Entscheidung lief auf dasselbe hinaus, was Luther und Melanchthon auch sonst schon zum Oefteren ausgesprochen, und letzterer soeben noch in den Visitationsartikeln wiederholt hatte, dass der Name fides hier iustificanti fidei ac consolanti nos in his terroribus beigelegt werde, wogegen immerhin die fides generalis (der gemeine Glaube) mit Recht unter dem Namen der poenitentia mitbefasst werde.

Ritschl aber deutet diese fides generalis als Heilsglauben, und versteht darunter ein Angezogenwerden des Gemüthes durch die Heilsmacht Gottes, eine Anerkennung des Werthes Gottes für das Heil des Menschen, aus welcher erst „die Verneinung der Sünde" hervorgehen könne. So kommt er denn zu dem Schlusse, die Forderung Melanchthons, erst das Gesetz zur Erweckung der terrores conscientiae, dann den

1) C. R. I, 906 sq. 920. Kawerau, Johann Agricola 145.

2) Vgl. 130 Fragestücke, Frage 71—73 bei Kawerau a. a. O. 143 ff.

3) a. a. O. ² I, S. 201.

Glauben zu predigen, sei ein Abfall von der ursprünglichen Lehre, dessen Luthers „schlichtende Entscheidung“ sich mitschuldig gemacht habe.

Schliesslich bleibt die ganze Schuld an diesem Abfall wieder auf Melanchthons letzter Lehrdarstellung, den loci von 1543, haften, welche von den früheren Spuren des Gedankens, dass der Glaube der Busse vorhergehen müsse, völlig gereinigt seien. Hierin erblickt Ritschl wieder eine Thatsache, welche „für die Theologie und die lutherische Kirche verhängnissvoll geworden ist.“ [1])

Dieselbe Geschichtsbetrachtung kehrt auch in der Schule Ritschls, wenngleich mit verschiedenen Modificationen, wieder.

Auch Harnack [2]) geht von der Voraussetzung aus, dass nach Luther nur der durch das Evangelium überwältigte Christ wahre Busse haben könne, und dass das Gesetz keine rechte Busse erzeuge. Für die „grosse Wandlung“, welche das Gesetz dem Glauben vorangestellt habe, werden Melanchthons Visitationsartikel verantwortlich gemacht; als Beweggrund hierfür wird ausser der Rücksicht auf den gemeinen groben Mann auch „die imponirende Stellung des Alles beherrschenden römischen Beichtstuhls“ geltend gemacht. Busse und Bekehrung seien so innerhalb dieser Betrachtung zu der Bekehrung des Gottlosen, resp. des rückfälligen Sünders geworden. Dies aber sei nichts Anderes als „eine Doublette zum römischen Busssacrament“, nur dass die obligatorische Ohrenbeichte und die Satisfactionen wegfielen. Die Erweiterung des Begriffs der poenitentia zur conversio impii, wie sie nachmals in der Apologie ausdrücklich ausgesprochen wird, erscheint hiernach bei Harnack ebenso wie bei Ritschl als eine Verschiebung der ursprünglichen Fragstellung. Unmittelbar mit dieser durch Melanchthon verschuldeten verhängnissvollen Umbiegung der Betrachtung wird dann die ganz äusserliche Auffassung der Rechtfertigung in der späteren lutherischen Orthodoxie in Verbindung gebracht, welche allerdings geeignet war, die Gewissen abzustumpfen. [3])

1) a. a. O. I, 202.
2) Dogmengeschichte III, S. 716. 749.
3) a. a. O. III, 750 ff.

Mit anerkennenswerther Vorsicht hat Loofs dieselben Anschauungen entwickelt[1]). Er unterscheidet richtig die in der ursprünglichen Lehre Luthers von der Busse nebeneinander hergehenden zwei verschiedenen Gedankenreihen. Als die eine bezeichnet er „die der renovatio spiritus im Glauben, der iustificatio oder regeneratio ex sola fide, zur Seite gehende und erst in Kraft des Glaubens mögliche mortificatio carnis“. Diese „war ihm die rechte Christenbusse“. „Andererseits hatte er, speciell die Frage ins Auge fassend, wie remissio peccatorum erworben werde, der katholischen Lehre von der schon vor Empfang der Gnade möglichen contritio oder attritio den Gedanken entgegengestellt, dass die contritio vor Empfang der Gnade lediglich ein furchtbares und ohne das Evangelium zur Verzweiflung führendes Leiden sei (contritio passiva), da Gott mit dem Hammer des Gesetzes den Sünder zu zermalmen scheine“. Aber er urtheilt, dass Luther anfangs dieser contritio passiva nur ein möglichst geringes Wirkungsgebiet habe lassen wollen; er habe vom Gesetze weggewiesen und sei dann „mit der Behauptung, dass wahre contritio erst möglich sei aus dem Glauben, auch mit diesem Gedanken über die contritio eingemündet in seine Ausführungen über die rechte Christenbusse“. „Doch schon Karlstadt gegenüber hatte er die Nothwendigkeit der Gesetzespredigt zum Zweck der Herbeiführung jener contritio betont“. Hiermit ist wenigstens zugestanden, dass die „verhängnisvolle Krisis“ jedenfalls nicht erst von Melanchthons Visitationsartikeln datirt. Aber ich kann nicht finden, dass Loofs die zweite Gedankenreihe Luthers richtig gewürdigt und vollständig entwickelt hat; in Wahrheit ist sie vielmehr die erste unmittelbar aus Luthers persönlichen Erfahrungen geflossene gewesen, während die andere — nach Loofs die erste — erst unter dem Einflusse von Staupitz daneben getreten ist. Indem nun Loofs weiter die Erwägung anstellt, dass in Luthers Ausführungen über die contritio passiva die Rechtfertigung stillschweigend gleichgesetzt sei mit der des katholischen Busssacraments, findet er weiter, dass der Centralgedanke der

---

[1]) Leitfaden der Dogmengeschichte [2] 372 ff. vgl. 327 ff.

Reformation in der Augsburgischen Confession und der Apologie einer verhängnissvollen Verkümmerung nicht entgangen sei. Die Gedanken Luthers über die Taufe und über die an sie sich anschliessende fortwährende Christenbusse seien für Melanchthon und viele Evangelische in den Hintergrund geschoben worden. Dazu habe einmal die Erfahrung gewirkt, „dass die Volksmassen nicht nach Luthers Erfurter Erfahrungen beurtheilt werden konnten“; sodann der Umstand, dass trotz der reformatorischen Polemik gegen das Busssacrament nach kurzen Übergangszeiten der Verwirrung die Praxis des Beichtstuhls wenig modificirt beibehalten worden sei. Nachdem Melanchthon — übrigens unter Luthers Billigung — schon in den Visitationsartikeln, wie Luther gegen Karlstadt, die Nothwendigkeit der Gesetzespredigt betont, und den gemeinen groben Mann als noch nicht contritus et iustificatus betrachtet habe, habe er in der „leisetretenden“ Augustana und ihrer Apologie über die Busse gesagt, sie bestehe aus zwei Stücken, contritio et fides, und durch sie werde den lapsis post baptismum remissio peccatorum zu Theil quocunque tempore cum convertuntur. Die Folge davon sei gewesen, dass „Luthers Gedanken von dem bonum opus der aus dem Heilsglauben hervorgehenden Busse“ von rudimentären Ansätzen abgesehen in der Augustana und Apologie keinen Ausdruck gefunden hätten; „das μετανοεῖν im Sinne Luthers, die mutatio totius vitae in melius, ward als fructus poenitentiae von der Busse selbst gesondert“; „die Lehre von der Busse war zurückgebildet auf Luthers Gedanken von der contritio [passiva], zurückgebildet auf das Niveau des Katholicismus“. „Mithin musste der Artikel de poenitentia ein Doppelgänger des Artikels de iustificatione werden“. Dass auch die Lehre von der Rechtfertigung in diesem Zusammenhange auf das Niveau der katholischen herabgestiegen sei, will Loofs freilich nicht als die in der Augustana und Apologie herrschende Auffassung erklären; „aber der Ansatz zu einer unheilbringenden Missentwicklung war gegeben“. Als solche Ansätze werden die Zerreissung des Zusammenhangs zwischen der Taufe und der fortwährenden Christenbusse, die Lockerung des Zusammenhangs zwischen iustificatio und regeneratio, und die

bereits an einigen Stellen der Apologie (?) eingetretene Trübung des sola fide bezeichnet. Letztere wird darin gefunden, dass die contritio hier nicht überall blos eine passiva sei.

Herrmann fasst in der ebenso zum Denken anregenden als zum Widerspruche reizenden Abhandlung: „die Busse des evangelischen Christen“ [1]) sein geschichtliches Urtheil in den Worten zusammen: „Die Nöthe der Kirchenleitung haben ihn (Luther) dazu gebracht, seine schwer erkämpfte Erkenntniss zurückzustellen und sich wieder in den engen Gesichtskreis des römischen Busssacraments zu begeben“ [2]). Der Ausgangspunkt von Luthers Gedanken über die Busse wird richtig gezeichnet. Die Erfahrung, dass sein ernstes Streben durch Liebe zu Gott (d. h. durch mönchische Askese) die Gnade Gottes zu erwerben, ihm keine Befriedigung gab, führte ihn zur Verzweiflung, zum Erschrecken vor sich selbst und zum Gefühle des göttlichen Zorns. Aus dieser Verzweiflung rettete ihn die Verheissung von dem Erbarmen Gottes über den an sich verzagenden Sünder. Durch die Erkenntniss seines gänzlichen Unvermögens war er für die erlösende Einwirkung Gottes zugänglich geworden. Der Bitte um Erbarmen, die selbst ein Werk des heiligen Geistes im Herzen ist, schenkt Gott die Erfahrung des Trostes der Erlösung [3]). „Diese Darstellung Luthers von dem Vorgange der Busse ist ein getreues Abbild dessen, was er selbst erlebt hatte“. An dieser Darstellung setzt nun Herrmann zweierlei aus. Erstens betone Luther nur die Verzweiflung, frage nicht, was ihn dazu geführt habe, sein sittliches Elend so tief zu empfinden (nämlich ganz einfach darum nicht, weil diese psychologische Frage für das trostbedürftige Gemüth zunächst gleichgiltig ist). Zweitens könnten die inneren Kämpfe Luthers nicht für jeden Christen vorbildlich sein (was man in gewissem

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891, S. 28—81.

2) S. 30.

3) a. a. O. S. 30 ff. 36 f. Ich lasse hierbei zunächst ausser Betracht, dass Herrmann diese „Erfahrung des Trostes“ sofort durch den Zusatz näher bestimmt: „in welcher der Mensch erneuert und fähig wird, Gott zu lieben“. Das ist doch nur ein Zwischengedanke, den Herrmann einschiebt, um die beiden oben bezeichneten Gedankenreihen Luthers über die Busse miteinander auszugleichen.

Sinne, aber mit Vorsicht, wird einräumen müssen)[1]. Durch den Ablassstreit sei Luther genöthigt worden, auf die Form der Busse Rücksicht zu nehmen, welche die Kirche in den Massen pflegte. So komme denn seit dieser Zeit die Frage zur Verhandlung, wie eine solche aufrichtige Demüthigung des Christen (zur Vorbereitung auf die Beichte) vor sich gehen müsse. „Jetzt bekämpft er den vulgären Irrthum der Massen, die Reue, die man zum Zweck des Busssacraments in sich zu erzeugen suche“[2]). In dem gewaltigen Sermo de poenitentia (1518) wendet er sich gegen die Praxis einer Busse, in welcher die Angst vor dem Gericht den Schmerz über die Sünde erregen sollte“. Hatte er früher selbst den aus selbstsüchtiger Furcht und Hoffnung entsprungenen Schmerz über die Sünden[3]) als eine Vorstufe der vollkommenen Reue gelten lassen, so erklärt er dies jetzt für einen Irrthum. „Das Zeichen einer wahrhaftigen Reue“ sei ihm jetzt, „dass man beim Anblick eines keuschen, demüthigen, gütigen Menschen von Herzen darüber seufzt, dass man nicht auch so ist“. „Der Mensch, dem das widerfährt, empfindet die sittliche Kraft und Lauterkeit eines Anderen als etwas Schönes und Herzerfreuendes. Das hat dann nothwendig zur Folge, dass er seinen eigenen Zustand als etwas Widerwärtiges und Abscheuliches empfindet“[4]). „Diese Gedanken von der Reue“, fährt Herrmann fort, „bildeten einen wesentlichen Bestandtheil der neuen Erkenntniss von der in dem Glauben beschlossenen Erlösung. Sie hätten daher in dem Mittelpunkte des Reformationswerkes stehen und immer von Neuem erwogen werden sollen. Anstatt dessen bildet das kräftige Auftreten dieser Gedanken eine schnell vorübergehende Episode. Luther kommt zwar auch später noch gelegentlich darauf zurück . . . Aber er ist doch nicht im

1) S. 33.

2) S. 37 flg.

3) Herrmann glaubt es nämlich als Luthers Erkenntniss bezeichnen zu können, dass es zu einer rechtschaffenen Busse nicht durch das selbstsüchtige Verlangen nach Seligkeit komme, sondern durch die Macht des Guten. S. 37 vgl. S. 35 f. 43.

4) S. 38 ff.

Stande gewesen, die wichtige Erkenntniss zu schützen, als Melanchthon sie verleugnete. Auch ihre Entstellung durch Agricola hat er nicht mit sicherer Klarheit zurückgewiesen. Vor Allem ist er nicht dazu gekommen, die Folgeruugen daraus zu ziehen, die für die evangelische Lehre und Praxis daraus gezogen werden mussten. Diese Unterlassung, und was damit eng zusammenhing, das Wiederaufkommen des katholischen Glaubensbegriffs, sind die deutlichsten Zeichen der Verkümmerung, in welcher die Reformation zunächst stecken blieb. In der Augustana und ihrer Apologie ist schon keine Spur mehr davon, dass Luther es einst für eine hochwichtige Sache erklärt hatte, zu wissen, wie man zur richtigen Reue komme . . . Später ist es bald dahin gekommen, dass die lutherische Lehre von der poenitentia sich eher auf Eck hätte berufen können, als auf den Luther, der ihm in Leipzig widersprach" [1]).

Die weiteren Ausführungen Herrmanns suchen nun als Luthers eigenthümliche Lehre den Nachweis hinzustellen, „wie der Christ zu einer Reue komme, die er als ein Werk der Gnade Gottes in sich erlebe" [2]). Es habe sich ihm hier nicht um das Erlebniss der Erlösung, sondern um den Weg zur Erlösung gehandelt. „Luther hat also damit zum ersten Male den Versuch unternommen, die innere Bewegung, in welcher ein Christ zur Erlösung geführt wird, wirklich als einen Vorgang im Bewusstsein zu beschreiben und nicht blos als eine Art von Naturprocess zu behaupten" [3]). Trotz den eingehenden Verhandlungen in der Leipziger Disputation und den weiteren Erörterungen in den auf dieselbe bezüglichen Lutherschriften habe Luther jedoch nie gezeigt, wie die Gnade die Reue wecke. Auch in den Resolutionen thue er dies nicht; in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft rede er so, „dass sein Widerspruch gegen die von Eck vertheidigte kirchliche Praxis kaum noch genügend begründet erscheint". „Daraus geht hervor, dass Luther die im Sermo de poenitentia berührte Erkenntniss nicht sicher erfasst hatte

1) S. 39 flg.
2) S. 42.
3) S. 43.

und nicht sicher zu verwerthen wusste. Wir müssen also den Ansatz, in welchem Luther stecken geblieben ist, selbst weiter zu entwickeln suchen“ [1]). Die geistige Verfassung, aus welcher nach Luther die Reue von selbst entsteht, sei die Liebe zum Guten, zur Gerechtigkeit. Die Haupt-Frage sei nun, wie diese Liebe zur Gerechtigkeit in der von der Sünde befangenen Seele geboren werden könne. „Darauf hat Luther geantwortet, es geschehe dies, wenn der Sünder den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft aus dem Verkehr mit Personen empfängt. In dieser Antwort steckt die bahnbrechende Erkenntniss [2]).“ Die wahre Reue hat im Glauben ihren Ursprung. Die Kraft des Glaubens aber, die wahrhaftige Reue zu erwecken, liegt in der ihn begründenden Thatsache des inneren Lebens des Menschen Jesus. Wer unter dem Eindrucke dieses Lebens die Macht des Guten erfährt, wird von dieser Erscheinung als von einer Offenbarung Gottes ergriffen. „Die so beschaffene contritio nennt Luther vera und ex spiritu nata [3]).“ „Nur deshalb, weil der Anfang einer wahrhaftigen Reue mit der Entstehung des Glaubens identisch ist, kann Luther eine solche Reue ex spiritu nata nennen [4]).“

Der „Fehler, den die Reformatoren begangen haben“, liege nun darin, dass sie sich von den katholischen Ueberlieferungen nicht frei gemacht haben. Sie erkannten nicht, dass unter dem Glauben „nichts weiter“ zu verstehen sei, „als das Innewerden Gottes als einer dem Menschen sich kundgebenden Macht [5]).“ Dieser Fehler sei zuerst in Melanchthons Visitationsartikeln hervorgetreten. Unter dem Eindrucke des Unheils, das sich an eine verkehrte Anwendung der evangelischen Heilspredigt knüpfen kann, stellen die Visitationsartikel, darnach die Ausführungen der Augustana und Apologie die contritio der fides voran. Ein Widerspruch dieser Ausführungen zu dem sermo de poenitentia soll gleichwol nicht

1) S. 44.
2) S. 45.
3) S. 48.
4) S. 52.
5) S. 53.

stattfinden: denn unter der Voraussetzung, dass die Verkündigung von dem erlösenden Glauben allein von dem sittlich erweckten Menschen zu seinem Heile aufgenommen werden könne, verstand sich die Voranstellung der contritio vor der fides von selbst [1]). Aber gerade diese Voraussetzung wird von der Augustana sowenig wie von der Apologie gemacht. Herrmann sieht dies auch selbst ein; eben darum aber kommt er wieder zu dem Urtheil, dass die beiden Bekenntnisse, wenn sie auch „mit den bahnbrechenden Gedanken Luthers über das Wesen der contritio“ sehr wohl vereinbar seien, denselben doch nicht festgehalten haben [2]).

Wir haben in diesen Ausführungen Herrmanns einen interessanten Vermittelungsversuch zwischen der Voranstellung der contritio vor der fides in den Bekenntnisschriften von 1530 und der wirklich oder angeblich ursprünglichen Forderung Luthers, den Glauben der Busse voranzustellen. Derselbe läuft, wie bereits bemerkt wurde, darauf hinaus, dass zwischen „dem Wege zur Erlösung“ und dem „Erlebnisse der Erlösung“ unterschieden wird. Ob diese Unterscheidung geschichtlich begründet, ob sie dogmatisch haltbar sei, wird noch besonders zu untersuchen sein. Es liegt aber auf der Hand, dass Herrmann durch diesen Vermittelungsversuch nicht blos zu einer unbefangeneren Darstellung des geschichtlichen Thatbestandes, sondern auch zu einer gerechteren Beurtheilung der Lehrentwickelung seit dem Ablassstreite geführt worden ist, als seine Vorgänger. Freilich lautet auch jetzt noch das Verdict auf „Verkümmerung, in welcher die Reformation stecken geblieben sei“, auf „Wiederaufkommen des katholischen Glaubensbegriffs“, auf Rückfall in die Anschauungen, aus denen die katholische Busspraxis hervorging. Aber wenn doch von einem Widerspruche der Bekenntnisschriften von 1530 zu dem sermo de poenitentia keine Rede mehr sein soll, so kann die gegen jene erhobene Anklage nicht mehr auf Verleugnung der bahnbrechenden evangelischen Erkenntniss, oder auf einfachen Abfall von den ächten Anfängen der

1) S. 55 vgl. 67.
2) S. 56.

Reformation, sondern höchstens auf eine durch Zurückstellung einer bereits gewonnenen Erkenntniss über „den Weg zur Erlösung" eingetretene Verkürzung des reformatorischen Gedankens, auf eine Lücke der Lehrdarstellung lauten, wogegen unter der Voraussetzung, dass die Bekenntnissschriften das „Erlebniss der Erlösung" im Auge haben, ihre Aufstellungen als völlig gerechtfertigt erscheinen und jeder Widerspruch gegen Luthers ursprüngliche Lehre verschwindet. Die Folge dieser veränderten Betrachtung ist alsbald ein wesentlich anderes Urtheil über Agricola als wir es bei Ritschl lasen. Herrmann bestreitet es, dass Agricola auf die ursprüngliche Lehre Luthers zurückgegriffen habe; im Jahre 1528 sei die Frage nicht mehr gewesen, wie man auf den Weg zur Erlösung komme, sondern wie der auf der Höhe des Christenglaubens stehende Sünder die Erlösung erleben könne [1]) — ein Urtheil, welches zwar sicher ungeschichtlich, aber für die Auffassung Herrmanns charakteristisch ist. Ebenso bezeichnet er es als einen „schweren Missgriff", dass Ritschl in der Forderung des cor contritum und der terrores, wie sie die Reformatoren in Folge der Kirchenvisitation einschärften, die Gefahr eines Rückfalles in die römische Busspraxis anbrechen sah [2]). Die Möglichkeit einer weiteren Verständigung auf dogmatischem Gebiete wird von der Frage abhängen, wie Herrmann den Begriff des „sittlich erweckten Menschen" näher bestimmt, und welche Ausdehnung er dem Vorgange gibt, den er im Unterschiede von dem Wege zur Erlösung als das „Erlebniss der Erlösung" bezeichnet.

Für die geschichtliche Betrachtung aber hat gerade Herrmanns Darstellung die Erkenntniss der entscheidenden Thatsache geklärt, dass „die Gedanken Luthers von der Reue", welche nach seinem Urtheile in dem Mittelpunkte des Reformationswerkes hätten stehen sollen, wenigstens was ihr kräftiges Auftreten betrifft, nur „eine schnell vorübergehende Episode" gebildet haben. Wir dürfen sagen, dieselben finden sich überhaupt nur in dem lateinischen Sermon von

1) S. 57 ff.
2) S. 61 Anmerkung.

der Busse entwickelt, und fehlen, wie sich zeigen wird, selbst dort, wo Luther auf den Gedanken zurückkommt, dass die wahre Reue aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehen müsse. Mit dieser Erkenntniss tritt sofort der Zusammenhang der späteren Lehrentwicklung Luthers mit seinen Erfurter Anfängen in ein richtigeres Licht als bei Ritschl. Aber nur um so schwerere Bedenken erheben sich gegen eine geschichtliche Methode, welche denjenigen Gedanken, den wir nach Herrmanns Anweisung als den eigentlichen Centralgedanken des Reformationswerkes betrachten sollen, aus einer einzigen kleinen Schrift Luthers aus dem Jahre 1518 entnimmt, und gleichzeitig einräumen muss, dass die in dieser Schrift „berührte" Erkenntniss Luthers von ihm selbst weder sicher erfasst noch sicher verwerthet, ja, in der Folgezeit gar nicht weiter berücksichtigt, von Melanchthon aber und der gesammten evangelischen Theologie „verleugnet" worden ist. Welche kümmerliche Vorstellung wird durch eine solche Geschichtsbetrachtung von den treibenden Mächten des Reformationswerkes und von der eigenen Einsicht der Reformatoren erweckt! Trifft dann nicht auf Luther selbst das Urtheil zu, welches Herrmann über Agricola fällt [1]), dass er selbst nicht gewusst habe, was er meinte? Legt sich unter solchen Umständen nicht die Vermuthung nahe, dass eine Geschichtsauffassung nicht die richtige sein kann, die zu solchen Ergebnissen führt? In dieser Vermuthung sehen wir uns nur noch bestärkt, wenn wir sehen, dass Herrmann „den Ansatz, in welchem Luther stecken geblieben ist", in einer Weise weiter entwickelt, die zwar aufs Schönste zu seiner eigenen Theologie stimmt, aber bei jedem nicht durch bestimmte Schulmeinungen voreingenommenen Leser den Eindruck einer künstlichen Umdeutung hervorrufen muss. Hierhin ist schon die ganze Ausführung zu rechnen, dass Luther das „Seligkeitsverlangen", welches er in seiner Klosterzeit erst durch Liebe zu Gott, darnach durch quälende Reuegefühle zu befriedigen trachtete, als selbstsüchtig erkannt, und darum diesem selbstsüchtigen Streben die Behauptung

1) S. 59.

entgegengestellt habe, dass es zu einer rechtschaffenen Reue nur „durch die Macht des Guten“ kommen könne [1]). Nicht das Seligkeitsverlangen, sondern die Selbstgerechtigkeit hat Luther als schwersten Irrthum erkannt. Herrmann sagt gelegentlich selbst ganz richtig, dass Luther „die Vorstellung, dass der Sünder selbst zu seiner Rettung etwas Gutes vollbringen könne“, für pelagianisch erklärt habe [2]). Aber ist denn das Seligkeitsverlangen pelagianisch? Oder darf man dasselbe einfach auf „Selbstsucht“ und Selbstgerechtigkeit zurückführen? Und bilden Seligkeitsverlangen und Hingabe an die Macht des Guten wirklich Gegensätze?

Eine weitere Umdeutung Luther'scher Gedanken liegt in der Ausführung vor, dass der Reformator zum ersten Male versucht habe, „die innere Bewegung, in welcher ein Christ zur Erlösung geführt wird, wirklich als einen Vorgang im Bewusstsein zu beschreiben und nicht blos als eine Art von Naturprocess zu behaupten“. Es möchte Herrmann schwer fallen, auch nur den Schein eines Beweises dafür zu erbringen, dass diese dem modernen Denken geläufigen Gegensätze von Bewusstseinsvorgang und Naturprocess von Luthers Denken irgendwie in Betracht gezogen worden sind. Nicht einmal der Gedanke ist irgendwo von ihm ausgesprochen, dass die Liebe zur Gerechtigkeit, welche er in der Zeit nach dem Ablassstreite öfters im Unterschiede von der Furcht vor der Strafe als den Ursprung aller wahren Busse bezeichnet, als „etwas Neues“ im Menschen aufwachen, als „eine Offenbarung“ ihn ergreifen müsse. Wenn er erklärt, dass die heilsame Reue ein Werk der Gnade sei, so meint er damit etwas Anderes, als was Herrmann ihn sagen lässt, dass „die Erscheinung persönlicher Güte“ als „ein Werk der Gnade Gottes“, d. h., um einen andern für Herrmann geläufigen Ausdruck zu brauchen, als die einzige Weise, wie Gott mit uns in Verkehr trete, zu betrachten sei.

So wird es vorläufig bei dem Urtheile sein Bewenden behalten, dass auch die Herrmann'schen Ausführungen uns

1) S. 37 flg. 43.
2) E. A. lat. (34) var. arg. III, 273.

das richtige Verständniss von Luthers Lehre von des Busse nicht erschlossen haben. Auch das Verhältniss der beiden oben aufgewiesenen Gedankenreihen Luthers ist nicht aufgeklärt. Die einfache Nebeneinanderstellung derselben, zu welcher sich auch Loofs trotz ihrer sehr verschiedenen Werthung entschliesst, entspricht dem geschichtlichen Thatbestande besser, als die scharfsinnige Construction, welche Herrmann von dem inneren Entwicklungsgange Luthers bis zum Ablassstreite und im Verlaufe dieses Streites entwirft.

Wir versuchen im Folgenden zunächst den geschichtlichen Thatbestand darzulegen.

Luthers Lehre vor dem Ablassstreite.

Die zuerst in der neuen Weimarer Ausgabe veröffentlichten ersten Vorlesungen, Glossen und Adnotationen Luthers über die Psalmen aus den Jahren 1513—1515 [1]) zeigen noch keinen Gegensatz Luthers gegen die römische Busstheorie. Aber die eigenthümliche religiöse Grundstimmung, welche ihn später zum Reformator gemacht hat, zeigt sich schon hier [2]). Es ist der Gegensatz der Glaubensgerechtigkeit und der Gerechtigkeit aus den Werken, der göttlichen Gnade, welche rechtfertigt und des vermeintlichen eigenen Verdienstes des Menschen, der Demuth, die sich selbst entäussert, um allein der Gnade sich zu getrösten, und des Hochmuthes, welcher sich vollkommen dünkt vor Gott. In den mannichfaltigsten Wendungen kehren diese Grundgedanken wieder [3]). Der späterhin so gern wiederholte Satz, dass die Werke einen Mann nicht gerecht machen können, dass aber ein gerechter Mann gerechte Werke thut, findet sich schon hier mit aller Bestimmtheit ausgesprochen [4]). Die Herstellung der persön-

1) Die scholae und glossae W. A. III und IV, 1—462; die annotationes IV, 463—526.

2) Vgl. auch die Zusammenstellungen bei Loofs a. a. O. S. 319 ff.

3) Vgl. beispielsweise IV, 344, 22 sqq. (zu ψ 118, 78).

4) IV, 3, 26 ff. (Glosse zu ψ 84 [85], 14): „Iustitia ante eum ambulabit“. Operabitur iusta, quia iustus primum. Et non erit iustus, quia operetur primum. Hoc est: Non ex operibus erit eius iustitia, sed opera eius erunt ex iustitia: quod est contra Iudaeos et superbos, qui

lichen Gerechtigkeit des Menschen ist das alleinige Werk der göttlichen Gnade, der gratia oder misericordia dei, und zugleich als Erfüllung der Verheissung in Christus ein Erweis der göttlichen Wahrhaftigkeit [1]), wobei jedoch die göttliche Zusprechung der Gerechtigkeit oder die Sündenvergebung und die Wiedergeburt, die iustificatio und die vivificatio oder sanctificatio, die misericordia dei und das donum, noch nirgends scharf auseinandertreten [2]). Wie daher der Glaube die Sündenvergebung ergreift, so ist er zugleich das Princip des neuen christlichen Lebens, die Herzensgerechtigkeit im Gegensatz zur Gerechtigkeit aus den Werken [3]), und insofern das Wesensmerkmal des „neuen Menschen" im Gegensatze zum „alten Menschen". Der mortificatio (crucificatio) des alten Menschen steht daher die vivificatio oder iustificatio des neuen Menschen gegenüber: über jenen ergeht das iudicium dei, über diesen die misericordia oder die iustitia iustificans [4]).

Bedeutsam für die späteren Verhandlungen ist die Auffassung des Mosaischen Gesetzes und seines Verhältnisses zum Evangelium. Aus dem damals üblichen weitschichtigen Gebrauche des Wortes Evangelium erklärt es sich, dass letzteres bald als nova lex im engeren Sinne, bald als Erfüllung der alttestamentlichen Verheissung gefasst wird. Der Gegensatz von litera und spiritus, durch welchen sehr häufig der Unterschied der lex Mosaica vom Evangelium bezeichnet wird, bezieht sich zunächst auf den Gegensatz der vetus lex und nova lex [5]); jene ist die lex literalis oder

---

ante iustitiam ambulant .... Et hoc etiam contra Aristotelem est dicentem: "Operando iusta iusti efficiuntur"; sed sic: Existendo iusti iusta operantur. Vgl. III, 101, 11. IV, 291, 22.

1) Vgl. z. B. III, 226, 5 sqq.

2) Vgl. z. B. IV, 291, 7 sqq. Iustitia fidei als Lebengerechtigkeit z. B. III, 320, 29 sqq. IV, 285, 30 sqq. 295, 14 sqq. 299, 21 sqq. 385, 18 sqq. u. ö.

3) III, 101, 11. IV, 291, 20 sqq. vgl. IV, 285, 30 sq. 293, 24. 295, 14. 520, 21 sq.

4) IV, 293, 4 sqq. 24; 295, 14. 299, 21 sqq. 301, 12 sq. 303, 18 sqq. 385, 10 sqq.

5) Vgl. III, 37, 33 sqq.: Est autem litera omne illud quod solum usque ad corpus et sensus pertingit et non ad spiritum. Unde quia omnia quae in lege fiebant, solum exterius et sensualiter fiebant, vocantur

carnalis, diese die lex spiritualis; jene hält nur die Hand, diese die Seele im Zaume [1]), jene reinigt Hand und Mund, diese das Herz [2]). Die lex Mosaica regierte nur die Sinne (sensum tantummodo ducebat); die Erfüllung der litera, des Gesetzesbuchstabens, kann auch ohne das Herz geschehen, blos als äusseres Werk, dagegen wird die lex nova evangelii, weil sie Geist ist, auch in toto corde gehalten [3]). Die Möglichkeit, das neue Gesetz im Geiste und von ganzem Herzen zu erfüllen, liegt aber in der göttlichen Gnade. Das evangelische Gesetz hat Gebote der Freiheit, weil es Gebote der Gnade hat. Die Gebote der Gnade aber werden durch den Glauben erfüllt [4]). Die Gebote des mosaischen Gesetzes sind daher, weil sie einen äusseren Zwang auf den sinnlichen Menschen ausüben, Gegenstand des Hasses, die Gebote des neuen Gesetzes, weil sie mit Freiheit, von Herzen, erfüllt werden, sind Gegenstand der Liebe; jene verdammen und tödten, diese führen zum Leben und zur Gerechtigkeit [5]). Derselbe Unterschied von litera und spiritus begründet aber auch wieder die Einheit des alten und des neuen Gesetzes. Von dem sinnlichen, nur auf das Aeussere und Irdische gerichteten Gesetzesverständniss wird sein geistliches Verständniss unterschieden: in den Vorschriften des Mosaischen Gesetzes verbirgt sich ein geistlicher Sinn. Dieser aber bezieht sich auf die Verheissung, welche in Christus erfüllt ist [6]). Insofern heisst es: das geistlich verstandene Gesetz ist eins mit dem Evangelium [7]). Hiermit ist der Uebergang zu dem andern Gedanken gebahnt, dass das neue Gesetz nicht blos in den im Geiste verstandenen und im Geiste erfüllten Ge-

---

carnalia et literalia et vana et non bona quia nihil spiritum iuvabant. In nova autem lege dantur dona spiritualia et gratia, qua et auferuntur quae sunt carnalia et literalia.

1) IV, 323, 6 sq.

2) IV, 291, 20 sq. vgl. III, 17, 7 sqq.

3) IV, 285, 6 sqq. 286, 12 sqq. 290, 7.

4) III, 37, 37. IV, 312, 37 sqq. 286, 12 sqq. 293, 21 sqq.

5) IV, 286, 12 sqq. 291, 11. 31. 293, 21 sqq. 303, 16.

6) IV, 285, 6 sqq. 32. 290, 7.

7) III, 96, 26: lex autem spiritualiter intellecta est idem cum evangelio.

boten Gottes, sondern in der Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes, die im Glauben ergriffen wird, erscheint [1]). Diese Botschaft ist der durch den Gesetzesbuchstaben angedeutete geistliche Sinn. Daher wird die Erfüllung des Gesetzes, nicht äusserlich mit der Hand, sondern inwendig mit dem Herzen, auf das Festhalten der promissiones de Christo et gratia gedeutet [2]), und der Glaube als Gehorsam gegen Gottes mandata libertatis et gratiae aufgefasst [3]). Beide Gedanken schliessen sich darin zusammen, dass dieselbe Gnade oder Barmherzigkeit Gottes, welche die Verheissungen erfüllt und die Sünden in Christus vergibt, zugleich den Geist als Kraft des neuen, aus dem Herzen fliessenden Gehorsams verleiht, und dass derselbe Glaube, welcher die verheissene Gerechtigkeit in Christus ergreift, zugleich die Gebote Gottes wahrhaft von Herzen erfüllt.

Es liegt in der Beschaffenheit des Stoffes, den Luther im Psalmencommentar zu bearbeiten hatte, begründet, dass der letztere Gedanke mindestens eben so häufig zur Aussprache kommt als der erstere; Ausgangspunkt des religiösen Denkens ist aber dem Reformator immer die misericordia dei, durch welche wir die remissio peccatorum haben [4]), und der Glaube, welcher die tröstliche Botschaft von der Sündenvergebung in Christus ergreift. Sogar der Begriff der vivificatio durch das Evangelium bezeichnet in erster Linie die Belebung durch die Hoffnung, welche das Wort Gottes erweckt, d. h. eben durch den angebotenen Trost der Sündenvergebung [5]), und erst abgeleiteter Weise ist darunter die (freilich viel häufiger hervorgehobene) ethische Belebung in homine interiori durch die misericordia dei gemeint [6]). Bemerkenswerth ist nur, dass der eine Gedanke unmittelbar in den andern übergeht.

Weiter führen uns die Predigten Luthers aus den Jahren

1) IV, 306, 10 sqq.
2) IV, 303, 20 sqq.
3) III, 101, 9. IV, 289, 13 sqq. 19 u. ö.
4) III, 175, 7 sqq. 180, 17. 226, 10 sqq. IV, 443, 5 sqq. u. ö.
5) III, 30, 1 sqq. IV, 332, 30 vgl. IV, 291, 7 sqq. 520, 21 sqq.
6) IV, 285, 30 sq. 293, 5 sqq. 295, 16 sqq. u. ö.

1515—1517 bis unmittelbar vor Ausbruch des Ablassstreites [1]) und einige seiner ersten Schriften, wie die Auslegung der sieben Busspsalmen (April 1517) [2]) und die quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia (Sept. 1516) [3]). Die in lateinischer Niederschrift — theilweise von verschiedenen Händen, aber wesentlich übereinstimmend — überlieferten Predigten (sermones) boten für die Entwickelung der eigenen Gedanken Luthers einen viel freieren Spielraum als der Psalmencommentar. Mächtig tritt uns hier der grosse religiöse Centralgedanke von dem Troste der Sündenvergebung entgegen, der allein durch den Glauben an das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes in Christus angeeignet wird. Der Heilsglaube ist ein festes Vertrauen auf die untrügliche Wahrheit der göttlichen Gnadenverheissung. Das Absolutionswort soll die Gewissheit erzeugen, dass uns alle Sünden vergeben sind; nicht als ob sie nicht mehr vorhanden wären, sondern weil sie nicht zugerechnet werden um der Wahrheit der Verheissung willen, der man glaubt, nicht um der eigenen Reue willen. Denn wenn die Reue die Sünden tilgen könnte, so wäre die Verheissung Gottes überflüssig [4]). Im Zusammenhange mit dem Troste der Sündenvergebung

---

1) E. A. lat. (32) var. arg. I, 1—214 = W. A. I, 18—141 und die Ergänzungen dazu aus dem Zwickauer Rathsarchiv W. A. IV, 587—717.

2) E. A. 37, 340—442 = W. A. I, 154—320.

3) E. A. lat. (32) var. arg. I, 232—254 = W. A. I, 142—151.

4) Vgl. die classische Stelle W. A. IV, 632: Oportuit igitur verbum incarnatum morte superata coelum conscendere, ut omnis qui in relictum testamentum crederet, ex eo quod peccatorum remissionem et vitam aeternam promisisset, non ex merito proprio, quod non haberet homo, sed per infallibilem veritatem promittentis salutem consequatur sempiternam. Palam facta est igitur haec sententia Christi: Qui crediderit et baptizatus fuerit hic salvus erit, qui autem non crediderit condemnabitur. Ecce hic vides . . . quod nihil sint tua opera, quamquam sit fides quae agat omnia. Si non credideris, et omnia apostolorum opera habeas, sententia est lata, qua filius sis perditionis. Sin autem nihil operaris (quod fieri nequit) credideris que, pro te stat sententia, quia es beatus, absolutioneque facta certus esto, omnia tibi peccata tua condonata esse, non quod non sint in te amplius, sed quod non imputantur propter veritatem promissionis, cui fidis, non propter contritionem tuam, quae malefida est. Nam si contritio tua deleret peccata, supervacanea esset

wird immer die den Sünder erschütternde Macht des Gesetzes betont: also zuerst die contritio, welche durch das Gesetz erweckt wird, dann die fides, welche die frohe Botschaft von der sündenvergebenden und rechtfertigenden Gnade ergreift. Die Predigten sind zunächst für die Bedürfnisse der Wittenberger Gemeinde berechnet; aber der Weg, welcher von der Erschütterung durch das Gesetz zur Beseligung durch das Evangelium von der Gnade führt, ist derselbe bei Christen wie bei Nichtchristen: nirgends macht Luther, wo er diese innern Vorgänge beschreibt, zwischen beiden einen Unterschied.

Hieran schliesst sich die zweite Reihe von Stellen, welche von der wirklichen sittlichen Erneuerung handeln. Hier wird immer gefordert, die mortificatio müsse ausgehen von dem amor iustitiae. Was Luther hier ausführt, kann nur von dem Christen im Gnadenstande gelten und hat mit der poenitentia im herkömmlichen Sinne, d. h. dem Busssacrament, gar nichts zu schaffen. Aber auch in diesem Gedankenzusammenhange ergeht die Forderung der Gesetzespredigt, nur dass die Kraft der Gesetzeserfüllung nicht in den Schrecken des Gesetzes, sondern in der Liebesmacht Gottes liegt.

In den vier Adventspredigten 1516 ist die erste Gedankenreihe beinahe vollständig entwickelt. Das Wort Evangelium wird hier in doppeltem Sinne genommen, in dem weiteren, nach welchem es mit dem Neuen Testamente überhaupt identificirt wird, und in dem engeren, vermöge dessen es die frohe Botschaft ist, welche den Trost der Sündenvergebung spendet. Demgemäss wird dem Evangelium ein duplex officium zugeschrieben [1]). Das erste ist die Auslegung des alten

dei promissio, inutile ipsum testamentum. Contritionem autem tuam signum esse peccata tua tibi esse remissa, nemo est qui dubitat. Der Abschnitt fides christianismi basis ac universa substantia in der Zwickauer Sermonensammlung ist allerdings nicht sicher datirbar und könnte vielleicht bereits aus der Zeit des Ablassstreites stammen. Aber alle einzelnen hier ausgesprochenen Gedanken kehren in den Schriften aus den Jahren 1514—1517 wieder. Die folgende Darstellung bringt dafür die Belege.

1) E. A. lat. (32) var. arg. I, 147 sq. = W. A. I, 105, 5 sqq.

Gesetzes (interpretari legem veterem), die Uebertragung aus dem buchstäblichen in den geistlichen Sinn (de literali in spiritualem intelligentiam transferre). Diese geistliche Auslegung besteht darin, dass die Gebote des alten Gesetzes, statt allein auf das äussere Werk, auf die innere Gesinnung bezogen werden [1]). In diesem Sinne hat Johannes der Täufer das Gesetz im Evangelium ausgelegt. Während nun aber das buchstäblich aufgefasste Gesetz aufbläht, zum Hochmuth und zur Eigengerechtigkeit verleitet, macht das geistlich aufgefasste, also auf die innere Gesinnung bezogene Gesetz demüthig, weil es uns die Unmöglichkeit seiner Erfüllung zeigt, et sic ad gratiam praeparat et dirigit ad Christum [2]). Wer Johannes den interpres legis nicht hören will, der kann auch Christus nicht erhalten; man kann die Gnade nur haben, wenn man sich zuvor erniedrigen lassen will, bevor man erhöht wird [3]). Wenn aber jene Erniedrigung durch das Gesetz geschehen ist, dann folgt die Gnade [4]).

Die Unterscheidung zwischen einem buchstäblichen und einem geistlichem Sinne des Gesetzes ist uns ebenso wie der

---

1) E. A. a. a. O. = W. A. I, 105, 9 sqq.: Nam haec est litera, ‚non occides', scilicet de opere tantum externo intelligendo, quia haec intelligentia occidit. Sed spiritualis intelligentia est illa, ‚non occides corde seu spiritu', i. e. non irasceris, non odies. Vgl. E. A. a. a. O. 148. 149. 152 = W. A. I, 105, 31 sqq. 106, 9 sqq. 108, 16 sqq.

2) E. A. a. a. O. 152 = W. A. I, 108, 17 sqq. vgl. E. A. a. a. O. 148 = W. A. I, 105, 14 sqq.: Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu, ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum. In dieser Einsicht in die Unerfüllbarkeit des geistlich verstandenen Gesetzes liegt es (E. A. a. a. O. 152 = W. A. I, 105, 13 sqq.) begründet, dass die spiritualis intelligentia legis den Menschen ad perfectissimam cognitionem peccati et sui ipsius führt, ita ut monstret gratiam omnino necessariam, et qui hanc intelligentiam habuerit, proximus est gratiae.

3) E. A. a. a. O. 154 = W. A. I, 110, 1 sqq.

4) E. A. a. a. O. 155 = W. A. I, 110, 31 sqq.: Igitur primo per Johannem et legis intellectum literalem dirigitur homo, de iustitia ad peccatum ducitur (d. h. von der eingebildeten Gerechtigkeit zur Erkenntniss seiner Sünde); quo facto iam asperitas et superbia planatur et fit humilitas, dum se peccatorem videt, qui sibi iustus erat prius, ac sic vere, postquam humilitas illa facta fuerit per legem, sequitur gratia.

weitschichtige Gebrauch des Wortes Evangelium schon aus dem Psalmencommentar bekannt. Aber bestimmter als bisher wird jetzt von dem weiteren Sinne des Evangeliums der engere geschieden. Das zweite officium des Evangeliums ist seine wahre und eigentliche Wirksamkeit, nämlich die, dem verzweifelten Gewissen Trost und Frieden zu bringen, indem es die über ihre Sünden betrübten und gedemüthigten Herzen durch die frohe Botschaft von der Vergebung ihrer Sünden wiederaufrichtet und erquickt [1]).

Dieselben Gedanken führt die Predigt am Thomastage, 21. December 1516, aus. Hier wird das duplex officium evangelii nach Jes. 28, 21 als opus dei alienum und opus dei suum oder proprium bezeichnet. Ersteres besteht darin, die Sünden offenbar zu machen und die Selbstgerechten ihrer Sünden zu überführen; letzteres besteht darin, dass Gott Frieden, Gerechtigkeit und Wahrheit umsonst verleiht, oder in der Botschaft von der Sündenvergebung, welche den betrübten Gewissen gebracht wird. In diesem Sinne heisst es von Gott, ich will tödten und beleben, ich will verwunden und heilen [2]).

1) E. A. (32) var. arg. I, 148 = W. A. I, 105, 19 sqq.: Hic hic iam venit officium evangelii secundum et proprium et verum, quod nuntiat desperatae conscientiae auxilium et remedium. Cuius officii sunt haec verba: ,venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos', et iterum: ,confide, mi fili, remittuntur tibi peccata tua'. Igitur hoc est evangelium, i. e. iucundum et suave nuntium animae, quae per legem interpretatam iamiam peribat et deiecta fuit . . . Igitur quantum contristavit evangelium legem interpretando, tantum et magis laetificat gratiam nunciando. Sic interpretando humiliat, ut gratiam nunciando exaltet, percutit ut sanet, mortificat ut vivificet, deducit ad inferos ut reducat. Sic Isaiae 52: ,Quam iucundi pedes evangelizantium, bonum praedicantium, pacem' . . . . Igitur hoc est evangelium, nunciatio pacis, remissionis peccatorum, gratiae et salutis in Christo. Huic autem gratiae nemo pertinacius resistit quam qui in litera legis iusti sunt.

2) E. A. I, 158 sq. = W. A. I, 112 sqq.: Ecce autem ad hoc ipsum opus suum proprium non potest pervenire, nisi; assumat opus alienum et contrarium sibi, ut Isaiae 28, alienum est opus eius ut operetur opus suum; alienum autem opus est facere peccatores, iniustos, mendaces, tristes, stultos, perditos: non quod revera tales ipse faciat, sed quod superbia hominum cum tales sint adeo nolit tales fieri aut esse, ut

Diese beiden Werke des Evangeliums werden dann weiter auch an der Predigt Johannes des Täufers veranschaulicht, welche einerseits mahnt, Busse zu thun, andrerseits die frohe Botschaft vom nahen Himmelreiche verkündigt. Mit der Mahnung ‚Thut Busse' überführt er die Sünder, meldet also Trauriges und Unerwünschtes; mit den Worten ‚Das Himmelreich ist nahe', bringt er eine gute und fröhliche Botschaft. Jenes ist das officium alienum, das cacangelium, dieses das officium proprium, das Evangelium im eigentlichen Sinne [1]).

So macht das Evangelium die Sünde gross, indem es die Gebote erweitert, sodass Keiner als gerecht erfunden wird. Wie also Alle sündigen und gesündigt haben, so erhellt, inwiefern Allen die Busstaufe (der baptismus poenitentiae) nothwendig sei vor der Taufe zur Sündenvergebung (dem baptismus remissionis peccatorum). Die Busstaufe soll zum Zwecke der Sündenvergebung erfolgen, ‚weil ohne Missfallen an der Sünde, d. h. eben ohne Busse zu thun, Keinem die Sünden vergeben werden können. Dazu wird aber zuerst die Erkenntniss der Sünden erfordert, welche nur durch das rechte Verständniss des Gesetzes gewonnen werden kann: dieses Verständniss aber gibt das Evangelium. Die Erkenntniss der Krankheit aber ist der Anfang der Heilung. Das Gesetz erregt Furcht, damit der Mensch sich demüthige, wenn er sieht, dass er das Gesetz nicht hält und dem göttlichen Gerichte anheimfällt; die Gnade aber flösst Liebe ein, wodurch

---

Deus ... hoc opere utatur, ut eos ostendat tales esse ... Sic dicit: ‚ego occidam et vivificabo, ego percutiam et sanabo.' ... Nam sicut opus dei est duplex, scilicet proprium et alienum, ita et evangelii officium est duplex. Proprium officium evangelii est nunciare proprium opus dei, i. e. gratiam, qua pacem et iustitiam et veritatem omnibus gratis dat pater misericordiarum, mitigans omnem iram suam. Inde enim evangelium dicitur bonum, iucundum, suave, amicum, quod qui audiat non possit non gaudere. Hoc est autem, quando nunciatur remissio peccatorum tristibus conscientiis ..... Alienum autem evangelii opus est, parare domino plebem perfectam, hoc est peccata manifestare et reos arguere eos, qui iusti erant sibi, dum dicit, omnes esse peccatores et gratia dei vacuos. Hoc autem pessimum nuncium videtur esse, unde potius cacangelium i. e. malum et triste nuncium dici possit.

1) E. A. a. a. O. 159 sq. = W. A. I, 113, 4 sqq.

er zuversichtlicher wird, wenn er sieht, dass er das Gesetz halten will und dass für dasjenige, was er selbst nicht halten kann, die Vollkommenheit Christi für ihn angenommen wird, bis dass er es selbst zu vollbringen vermag [1]).

Man beachte hierbei, wie Luther die poenitentia, welche Johannes fordert, nicht auf die von der Gnade eingeflösste Liebe, sondern ausdrücklich auf die Gesetzespredigt zurückführt, welche den Menschen seiner Sündenschuld überführt und mit dem Gerichte Gottes bedroht. Das Evangelium kommt hierbei lediglich in Betracht, sofern es das opus alienum verrichtet, d. h. die Erkenntniss der Sünde schärft. Dasselbe macht nämlich die Sünde durch Erweiterung der Gebote, durch ihre Ausdehnung von dem äusseren Werk auf die innere Gesinnung „gross", und vollendet dadurch erst das Werk des Gesetzes, die Erniedrigung und Demüthigung des bei buchstäblicher Gesetzesauffassung nur allzu sehr zum Hochmuth und zur Eigengerechtigkeit geneigten Menschen. Die Busse aber, von welcher hier die Rede ist, beschränkt sich sowenig auf die Christenbusse, dass vielmehr ausdrücklich von der Busspredigt des Johannes die Rede ist, welche an die Juden, also an die Nichtwiedergeborenen ergeht. Wohl heisst es auch hier, dass die buchstäbliche Auffassung des Gesetzes

---

1) E.A. a. a. O.161. =W. A. I, 114, 26 sqq.: Quare evangelium magnificat peccatum, dum latificat mandatum, ita ut nullus possit iustus inveniri, qui non praevaricetur legem; ac sicut omnes peccant et peccaverunt, sic patet, quomodo omnibus necessarius sit baptismus poenitentiae ante baptismum remissionis peccatorum. Ideo Johannes non absolute scribitur praedicasse baptismum poenitentiae, sed additur ‚in' vel ‚ad remissionem peccatorum', i. e. quod per hunc parentur ad gratiam, qua fit remissio peccatorum, quae non remittuntur, nisi quibus displicent; hoc enim est poenitere. Non autem displicent, nisi his qui ea cognoscunt; non autem cognoscunt, nisi qui legem intelligunt; legem autem per se nemo intelligit, nisi explicetur, hoc autem facit evangelium. Sic enim per legem fit cognitio peccati... Ideo lex optima res est, dum mala monstrat et infelicitatem propriam agnoscere facit, atque sic ad bonum quaerendum movet. Nam initium salutis est nosse morbum, et principium sapientiae timor domini. At lex incutit timorem, ut homo humilietur, dum videt se non servare legem, ac sic iudicium dei incurrere. Gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior, dum videt se velle servare legem et quidquid non potest servare, quod Christi plenitudo pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur.

den Menschen erst recht zum Sünder macht, indem er sich wie die Pharisäer einbildet, das Gesetz zu erfüllen, in dieser Einbildung aber seinen Hochmuth bethätigt, der vor Allem gebrochen werden muss, wenn der Mensch für die Gnade empfänglich werden soll. Eben diesen Hochmuth zu brechen, ist das opus alienum des „Evangeliums", d. h. der vom Neuen Testamente vertieften und geschärften Erkenntniss der göttlichen Gebote. Der Gedanke, dass die poenitentia nicht vom Gesetze, sondern von der Liebe zum Guten ausgehen müsse, liegt hier nicht nur vollkommen fern, sondern ist so ausdrücklich wie möglich ausgeschlossen. Auch von der „Furcht", welche das Gesetz erregt, heisst es mit klaren Worten, dass sie die Voraussetzung der Selbstdemüthigung und dadurch der „Anfang der Weisheit", oder die Vorbereitung auf die in Christus erschienene Gnade sei. Erst wo diese Bedingung erfüllt ist, kann der Mensch die Gnade im Glauben ergreifen, und dann erst „giesst die Gnade die Liebe ein". Man bemerke auch, wie Luther sich, unbeschadet einiger der scholastischen Terminologie entlehnten Ausdrücke, hier durchaus in dem paulinischen Gedankenkreise bewegt.

Richtig ist nur, dass Luther auch in diesen Predigten ebenso wie im Psalmencommentar die mortificatio des Sünders, das Ertödten des alten Adam durch das Kreuz Christi, in enge Beziehung setzt zu dem opus alienum des „Evangeliums", die Sündenerkenntniss zu vertiefen, und dass er dementsprechend mit der Sündenvergebung durch die göttliche Barmherzigkeit auch die innere sittliche Erneuerung durch die Gnade verbindet.

In ersterer Beziehung heisst es, das opus alienum Gottes seien die Leiden Christi und in Christo, die Kreuzigung des alten Menschen und die Ertödtung Adams; in letzterer Beziehung, das opus dei proprium sei die Auferstehung Christi und die Rechtfertigung im Geiste, die Lebendigmachung des neuen Menschen: die Gleichgestaltung mit dem Bilde des Sohnes Gottes schliesse also jene beiden Werke Gottes in sich ein [1]. Doch ist klar, dass diese Gedanken mit dem

1) E. A. a. a. O. 158 = W. A. I, 112, 33 sqq.: Huic autem alieno operi, quod est crux Christi et mors Adae, nostri vehementissimi inimici

sonst über das opus alienum und opus proprium Gottes und des Evangeliums Gesagten nicht zusammenfallen. Denn sie setzen ausdrücklich die bereits hergestellte Gemeinschaft mit Christus voraus, handeln also nicht von der Bekehrung oder von der „Vorbereitung auf die Gnade“, sondern vom Gnadenstande, in welchem sich freilich die Demüthigung des eigengerechten Ich oder die mortificatio, und die „Erhöhung“ oder die vivificatio immer von Neuem wiederholen muss [1]).

---

sunt, qui se iustos et sapientes et aliquid esse existimant. Nolunt enim sua despici et stulta et mala haberi, i. e. nolunt Adam suum mortificari, ideo non perveniunt ad opus dei proprium, quod est iustificatio sive resurrectio Christi. Igitur opus dei alienum sunt passiones Christi et in Christo, crucifixio veteris hominis et mortificatio Adae; opus autem dei proprium resurrectio Christi et iustificatio in spiritu, vivificatio novi hominis ... Ista itaque conformitas imaginis filii dei includit utrumque illud opus. Vgl. die Predigt am Andreastage, 30. November 1516, E. A. a. a. O. 142. = W. A. I, 101, 19 sqq.: Crux Christi est nihil aliud nisi omnia relinquere et per fidem cordis Christo soli adhaerere: vel sic, omnia relinquere et credere, hoc est crucem Christi ferre.

1) Besonders der Gedanke des mortificatio wird in diesem für Alle giltigen Sinne unablässig wiederholt. E. A. a. a. O. 143 = W. A. I, 102, 10 sqq.: Crux enim est quae hunc rerum affectum mortificat, ut omnia relinquat. Dom. X post Trin. 1516, E. A. a. a. O. 102 = W. A. I, 63, 24 sq. Haec est humilitas, qua homo suum nihil agnoscit et deo relinquit omne bonum. Die Epiph. 1517 E. A. a. a. O. 194 = W. A. I, 124, 1 sqq.: Nam sicut nihil fuimus, nihil cupivimus, antequam crearemur, nisi in sola dei sapientia, ita oportet illuc redire, ut aeque nihil noscamus, nihil cupiamus, nihil simus. Haec est via compendiaria crucis, qua brevissime perveniatur ad vitam, ad quam per opera nunquam pervenitur, sed magis aberratur. Vgl. E. A. a. a. O. 144 = W. A. I, 102, 40 sq. Auslegung der sieben Busspsalmen, E. A. 37, 348 = W. A. I, 160, 14 ff.: „Denn es muss zu einem Untergang kommen mit einem jeglichen Menschen. Wann nu der Mensch also untergehet und zu nichte wird in allen seinen Kräften, Werken, Wesen, dass nit mehr denn ein elender verdammter verlassener Sünder da ist, dann kommet die göttliche Hilf und Stärke.“ Vgl. E. A. a. a. O. 360 Note = W. A. I, 168, 29 ff. (zu ψ 32, 3). E. A. 365 = W. A. 171, 29 ff. (zu ψ 32, 8). E. A. 373 = W. A. 177, 25 ff. (zu ψ 38, 6). E. A. 377 = W. A. 180, 19 ff. (zu ψ 38, 14). E. A. 388 = W. A. 186, 25 ff (zu ψ 51, 3). E. A. 391 = W. A. 188, 18 ff (zu ψ 51, 6) u. ö. Vgl. auch die quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia über den homo vetus, E. A. lat. (32) var. arg. I, 235. 246 sq. = W. A. I, 145 sq. und die Predigt am Sonntag Cantate in der Zwickauer Sammlung W. A. IV, 697, 11 sqq.

Wenn gelegentlich die Furcht vor Gottes Gericht als ein Stück der Selbstdemüthigung des alten Menschen bezeichnet wird [1]), so weiss Luther doch anderwärts nicht blos die verschiedenen Arten und Grade der Furcht scharf zu unterscheiden, sondern erklärt ausdrücklich, dass die Furcht vor der Strafe ohne Gefühl der persönlichen Schuld zur wahren Busse nicht genüge. Dies führt er namentlich in der Predigt am Matthiastag 1517 aus.

Was er hier speciell von den Indulgenzen bemerkt, dass sie das Volk nur anweisen, sich vor der Strafe zu fürchten, nicht aber die Sünden zu hassen [2]), das gilt überhaupt von der ganzen römischen Bussdisciplin. Auch die contritio, zu welcher jene anleitet, ist nur auf die confessio zugeschnitten. Indem man immer nur die äusseren Sünden, d. h. die einzelnen Thatsünden misst (solum externa peccata metientes), kommt schliesslich das persönliche Schuldbewusstsein, das Betrauern der interna immunditia, ganz abhanden [3]).

Luther will in der Sünde das damnum oder die culpa scharf von pudor und poena geschieden wissen. Er klagt, dass die Menschen mehr die Strafe als die Schuld fürchten; ihre Furcht gilt nur dem reputari turpes, nicht dem esse turpes. Vergebung der Sünde aber können nur diejenigen erlangen, welche ihre Schuld betrauern und bereuen [4]).

---

1) Auslegung der sieben Busspsalmen, E. A. 37, 421 f. = W. A. I, 207, 26 ff. (zu ψ 130, 3): „Darum muss in einem rechten Menschen allzeit sein die Furcht vor dem Gericht Gottes, des alten Menschen halben, dem Gott feind und wider ist, und neben derselben Furcht Hoffnung zu den Gnaden vor der Barmherzigkeit, die derselben Furcht günstig ist um des neuen Menschen willen, der dem alten auch feind ist und also mit Gottes Gericht einstimmet. Also stehet Furcht und Hoffnung mit einander .... Und dieweil der alte Mensch lebt, soll die Furcht, das ist sein Kreuz und Tödten, nicht aufhören und das Gericht Gottes nit vergessen."

2) E. A. lat. (32) var. arg. I, 176 = W. A. I, 141, 22 sqq. vgl. auch den Sermon de indulgentiis am 31. October 1516, E. A. a. a. O. 184. = W. A. I, 99, 8 sqq. Hier wird diejenige Reue, welche nur aus der Furcht vor der Strafe hervorgeht, als „Galgenreue" bezeichnet. (Im Zwickauer Texte fehlt die Stelle.)

3) E. A. a. a. O. 187 = W. A. a. a. O. 118, 40. 119, 1 sqq. (Predigt am Tage der Beschneidung Jesu, 1. Januar 1517.)

4) E. A. a. a. O. 189 = W. A. a. a. O. 120, 24 sqq.

Die Meinung dagegen, durch Reue und Bekenntniss die Sündenvergebung verdienen zu können, wird schon hier als ein Gift und Verderben bezeichnet, und dafür gefordert, lediglich dem Absolutionswort Glauben zu schenken [1]).

Dabei verkennt Luther nicht, dass die Bekehrung des Menschen unter den Gesichtspunkt einer sittlichen Erziehung durch Gott gestellt werden muss, welche den Menschen allmählich von niederen zu höheren Stufen führt. So heisst es in der Predigt Dom. XI post Trin. 1516, die incipientes sind anzuleiten, sich in vielen guten Werken zu üben. Dann aber bedürfen sie noch mehr des Lehrers, damit nicht, wenn sich der Anfänger vor den sensibilia mala (den Thatsünden) hütet, er in spiritualia mala gerathe, unter denen die superbia das grösste ist. Wenn Gott den Menschen bekehrt, lehrt er ihm zuerst wie ein Musikus die Elemente, d. h. die opera sensualis hominis, quibus deus hominem solum parat et assuefacit. Dann leitet er den Menschen nach seinem Willen, ohne dass dieser weiss, wohin er geführt wird: das sind die Menschen Gottes, die vom heiligen Geiste getrieben werden [2]).

In der Predigt am Matthäustage, 21. September 1516, unterscheidet Luther drei Arten von Solchen, die des göttlichen Arztes bedürfen. Die Ersten sind die, welche krank sind, ohne es zu wissen. Alles Heil liegt hier daran, nicht dass sie Sünder w e r d e n, sondern dass sie nach Hinwegnahme der Unwissenheit wissen, dass wir Sünder s i n d. Zu dieser Erkenntnis gelangen diejenigen nicht, welche sich nur vor den Thatsünden hüten, und das originale malum nicht beachten, das wir von Adam her haben, das aber Christus durch seine Gnade zu heilen begonnen hat. Die zweite Classe sind die, welche selig sind, dass ihnen ihre Sünden vergeben sind: diese setzen ihr Vertrauen darauf, dass nicht durch ihre Busse, sondern durch die Gnade des Vaters ihre Sünde geheilt werde (hi non sua poenitentia sed dei gratia peccatum sanari confidunt). Ihnen allein werden die Sünden

1) Predigt am Tage der Reinigung Mariä, 2. Februar 1516. E. A. a. a. O. 204 = W. A. I, 131, 8 sqq. IV, 637, 5 sqq. Vgl. W. A. IV, 632, 12 sqq.

2) E. A. a. a. O. 106 ff. = W. A. I, 70 sqq.

nicht angerechnet, die allen Andern angerechnet werden. Die Dritten sind die, welche ihre Sünde kennen und Lust an ihr haben[1]).

Wieder anders unterscheidet die Predigt am 20. Sonntag nach Trinitatis 1516 die drei Classen der Anfänger, der Fortschreitenden und da Vollkommenen. Die ersten heiligen sich nur im Hinblick auf eitle äussere Dinge (mönchische und asketische Uebungen), sie strotzen aber inwendig von schlimmerer Unheiligkeit, weil sie sich in ihrer angefangenen Heiligkeit gefallen. So macht denn der erste Grad der Heiligung uns zunächst arm an äusseren Dingen; der zweite heiligt uns inwendig (reinigt uns von dem inwendigen Bösen); der dritte heiligt den Namen Gottes, indem man sich ganz und gar in seiner Nichtigkeit vor Gott erkennt[2]).

Die letzten Ausführungen leiten bereits über zu der zweiten Reihe von Stellen, die von der sittlichen Erneuerung des Christen handeln. Am nächsten schliessen hier die Ausführungen über Furcht und Liebe in den Predigten am Johannistage (d. h. dem Tage des Evangelisten Johannes) am 27. December 1514 und am III. Weihnachtsfeiertage 1516 sich an. Drei Grade der Gottesfurcht oder drei Stufen der sittlichen Entwickelung werden unterschieden: die des Anfängers, des Fortschreitenden, des Vollkommenen; auf der untersten Stufe wird Gott aus Furcht vor der Strafe gefürchtet, auf der zweiten um seinetwillen und um der Strafe willen zugleich, auf der dritten und höchsten um seinetwillen allein. Auf der untersten Stufe wird die Sünde innerlich geliebt und das Gute nur äusserlich aus Furcht vor der Strafe gethan; auf der mittleren wird die Sünde innerlich halb geliebt, halb gehasst, auf der obersten wird das Gute geliebt und das Böse verabscheut. Diese höchste Stufe ist aber nur den Vollkommenen erreichbar. Auf der untersten Stufe herrscht der timor servilis coactus, auf der obersten der timor filialis oder timor sanctus, auf der mittleren ist knechtische und kindliche Furcht gemischt[3]). Jene geht aus Furcht vor

---

1) E. A. a. a. O. 128 ff. = W. A. I, 85 ff. Vgl. auch W. A. IV, 632, 2 sqq.

2) E. A. a. a. O. 136 ff. = W. A. I, 91 ff.

3) E. A. a. a. O. 162 = W. A. I, 115. 10 sqq. vgl. E. A. a. a. O. 75 = W. A.I, 43, 26 sqq. IV, 665, 36 sqq.

den Höllenstrafen, diese aus Liebe zu Gott hervor. Ohne Furcht vor den Höllenstrafen ist Keiner, soll auch Keiner sein, ausser der Vollkommenste. Nur die vollkommene Liebe schliesst die Furcht aus; am Beginne der sittlichen Entwickelung überwiegt die Furcht die Liebe, je mehr aber die Liebe zunimmt, desto mehr nimmt die Furcht ab [1]. So ist die heilige Furcht Gottes (timor filialis, reverentia) so gross wie die Liebe zu Gott; aber die Liebe zu Gott ist nicht vollendet in diesem Leben. Wie es daher viele Grade jeder einzelnen Tugend gibt, so gibt es auch viele Grade der Furcht [2]. So lange der Mensch noch ausser der Gnade steht, hat er einfach knechtische Furcht (horror dei) und nichts weiter; erst die Gnade ist es, die es dem Menschen ermöglicht, Gott zu lieben. Gleichwol gilt es von den Wiedergeborenen (den iusti), bei denen die Gnade ihr Werk begonnen hat, dass in ihnen knechtische und kindliche Furcht gemischt sind, dass sie mit dem linken Fusse, dem alten Menschen, noch in der Sünde, mit dem rechten Fusse, dem neuen Menschen, in der Gnade stehen [3]. Die höchste Stufe, auf welcher die heilige oder kindliche Furcht und die Liebe zu Gott zur Vollendung gelangt, die Furcht vor den Höllenstrafen und die Sünde völlig ausgetrieben ist, ist nur sehr

---

1) E. A. a. a. O. 73 = W. A. I, 42, 11 sqq. IV, 664, 16 sqq. Sine timore inferni nullus est nec esse debet, nisi sit perfectissimus. Ideo iustorum timor semper est mixtus timore sancto et servili, sed proficiunt de servili semper magis magisque ad sanctum, donec nihil nisi deum timeant... Recte distinguuntur timor servilis et filialis, sed false intelligitur, quod servilis non stet in homine cum caritate et gratia. Neque ideo quis damnabitur, quia infernum timet . . . Nam 1. Joh. 4 non ait ‚caritas foras mittet timorem', sed ait ‚perfecta caritas', et iterum ‚qui timet non est perfectus in caritate', non ait ‚non est in caritate'. Nam caritas incipiens et timor magnus servilis simul stant, decrescit autem timor, quantum accrescit caritas.

2) E. A. a. a. O. 70 = W. A. I, 40, 15 sqq. IV, 662, 14 sqq.: Sicut in hac vita non implemus mandata dei, ita nec sanctum perficimus timorem, quia tantus est ipse, quantus est amor dei, sed amor dei non est perfectus in hac vita. Quare sicut multi sunt gradus cuiuslibet virtutis, ita sunt et timoris.

3) E. A. a. a. O. 74 = W. A. I, 42, 36 sqq. IV, 665, 5 sqq. vgl. E. A. 69 = W. A. I, 39, 16 sqq. IV, 661, 9 sqq.

Wenigen beschieden; ja, nicht einmal die Apostel und Propheten haben sie ganz in diesem Leben erreicht [1]).

Der Gnadenstand der Gläubigen oder ihre iustitia schliesst immer die beiden unzertrennlichen Seiten, die Sündenvergebung vermittelst der iustitia Christi, und den Beginn der neuen Lebensgerechtigkeit ein. Während es daher auf der Einen Seite heisst, iustitia fidelium est ex sola imputatione dei [2]), so wird auf der andern Seite diese iustitia wieder als Lebensgerechtigkeit aufgefasst, imputatio und Wiedergeburt oder Heiligung aufs Engste verbunden. Die Gerechtigkeit oder Gesetzeserfüllung Christi ist nicht blos eine solche an unserer Statt, sondern kommt in der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus auch in ihnen thatsächlich zu Stande [3]). Hier begegnet uns also wesentlich dieselbe Anschauung wie im Psalmencommentar. Besonders gehören hierher die Ausführungen in der Predigt die circumcisionis (1. Januar 1517). Aus der durch die Gnade erlangten iustitia gehen die Werke hervor, nicht umgekehrt die Gerechtigkeit aus den Werken. Niemand kann aus Werken gerechtfertigt werden, auch haben die Werke gar nicht den Zweck zu rechtfertigen. Die Gnade allein rechtfertigt, nicht die Werke, obwol durch Werke die Gnade gesucht wird und gesucht werden muss. Aber keine Werke können die Gerechtigkeit bewirken. Keine Werkthätigkeit fügt der Gerechtigkeit (dem Gnadenstande) etwas hinzu; wohl aber wird die Glaubensgerechtigkeit Allen zum Zwecke der Werke und um der Werke willen verliehen. Der Mensch muss zuerst rein und gerecht sein, bevor er Werke thun kann; wir

---

1) E. A. a. a. O. 74 sq. = W. A. I, 43, 13 sqq. IV, 665, 23 sqq.

2) Quaest. de vir. et vol. hom. sine gratia, E. A. a. a. O. 251 = W. A. I, 149, 1. Predigt am Matthiastage, E. A. a. a. O. 175 = W. A. I, 140, 30 u. ö.

3) E. A. a. a. O. 63 = W. A. I, 35, 30 sqq.; E. A. 121 = W. A. I, 81, 7 sqq.; E. A. 142. 143 = W. A. I, 101, 19 sqq. 102, 10 sqq.; E. A. 146 sq. = W. A. 104, 17 sqq.; E. A. 148 = W. A. I, 105, 27 sqq.; E. A. 158 = W. A. I, 112, 37 sqq.; E. A. 161 = W. A. I, 115, 2 sqq.; E. A. 174 = W. A. I, 140, 7 sqq.; E. A. 175 = W. A. I, 140, 29 sq.; E. A. 185 = W. A. I, 118, 15 sqq.; E. A. 188 = W. A. I, 119, 34 sqq. IV, 645, 9 sqq. 21 sqq.

müssen also zuvor geheiligt und zubereitet, durch Reue und Busse gereinigt werden, vor jedem guten Werke. Jene Reinigung aber ist ein Werk Gottes und Eingiessung der Gnade, die Rechtfertigung ohne unser Zuthun. Für die Gnade können wir uns wol durch die Werke vorbereiten (s. o.), aber wir können jene durch diese nicht haben [1]).

In welchem Sinne hier von einer Vorbereitung auf die Gnade durch Werke geredet wird, geht aus dem hervor, was Luther anderwärts über die sittliche Erziehung der incipientes gesagt hat, welche sich „in vielen guten Werken“ üben müssen. Diese Werke des nicht Wiedergeborenen machen aber nicht gerecht; sie sind eben nur äussere Werke, während der Mensch innerlich ein Sünder bleibt. Wenigstens sind nur auf diese Weise Luthers Aeusserungen aus jener Zeit unter einander in Einklang zu bringen. Späterhin bleibt er dabei stehen, dass der natürliche Mensch aus eigner Kraft schlechterdings nichts thun könne, um auf die Gnade sich vorzubereiten. Da nun der Begriff der gratia praeveniens bei Luther völlig fehlt, so kann hier überall unter der Gnade nur die rechtfertigende und sittlich erneuernde Gnade verstanden werden, welche unter Bedingung des Glaubens dem reuigen Sünder verliehen wird. Dieser Glaube aber ist wieder nicht ein „allgemeiner Heilsglaube“, welcher dem die Gerechtigkeit Christi und in Christo ergreifenden Glauben noch vorherginge, sondern eben dieser selbst — später fides salvifica genannt —, wobei nur wieder zu bemerken ist, dass dieser Glaube selbst nicht blos den Trost der Sündenvergebung er-

---

1) E. A. a. a. O. 185 sq. = W. A. I, 118, 6 sqq.: Nemo ex operibus iustificatur, nec ideo fiunt opera, ut quis iustificetur, cum hoc sit impossibile. Gratia enim sola iustificat, non opera, licet per opera gratia quaeratur et quaeri debeat .... Nulla operatio confert iusto aliquid iustitiae .... Quod probatur, quia nisi antea iustus et mundus esset, quicquid operaretur, nihil operaretur. Ideo enim docemur sanctificari prius et parari, et contritione ac poenitentia purgari, ante omne opus bonum, ut prius iusti simus, quam operemur. Ista autem purgatio est opus dei et gratiae infusio, sine nobis iustificatio. Ad gratiam nos per opera quidem praeparare possumus, sed non per ea illam habere. Vgl. E. A. u. a. O. 187 sq. = W. A. I, 119, 25 sqq.

greift, sondern zugleich selbst die Gerechtigkeit ist [1]). In diesem Sinne heisst es schon in der Predigt für den Propst zu Leitzkau, obwol vorher der Glaube ziemlich allgemein im Sinne des Hebräerbriefs (11, 1) definirt war: wenn jener Glaube im Herzen wohnt, so ist Christus in ihm gegenwärtig, den der Mensch durch jenen Glauben ergreift. Dieser Glaube ist auch gemeint, wenn Luther sich auf das augustinische Wort beruft: fides impetrat quod lex imperat [2]). Derselbe ist, wie es in der Predigt am Beschneidungstage heisst, ein lebendiges Ding, das nicht müssig sein kann [3]).

Es ist bereits ausgeführt, dass die mortificatio und vivificatio, die beiden Stücke der Bekehrung, auch im Gnadenstande sich fort und fort wiederholen müssen [4]). Insofern die sittliche Erneuerung auch des Gläubigen auf Erden immer noch im Werden begriffen ist, steht er ja „mit dem linken Fusse" immer noch in der Sünde, und unterliegt dem Gesetze. Denn sein alter Mensch, der noch nicht todt ist, muss immer aufs Neue vom Gesetze gedemüthigt werden. Dagegen geht die Belebung des neuen Menschen vom Glauben aus. Hierin besteht also der Unterschied zwischen der Bekehrungsbusse und der Christenbusse, dass der Christ im Glauben bereits angefangen hat, ein neuer Mensch zu werden. Die Person ist bereits durch die Gnade auf Grund ihres Glaubens gerechtfertigt und in die Gemeinschaft Christi

---

1) E. A. a. a O. 186 = W. A. I, 118, 25 sqq. Fides est iustitia, boni mores sunt opera. Sicuti ergo mores non praebent fidem sed praerequirunt, ita et opera iustitiam. Mores enim boni sine fide nihil sunt, at fides etiam praeter bonos mores oritur in corde. Sed haec est dolenda miseria, quod omnes sermones in ecclesia ferme non nisi de moribus et operibus doceant, de fide autem et iustitia illa interiori, ex qua digni, veri, boni mores procedunt, parum ac prope nihil docetur.

2) E. A. a. a. O. 40 = W. A. I, 16, 28 sqq.

3) E. A. a. a. O. 188 = W. A. I, 119, 34 sqq.: Ita iustitia fidei sine quidem operibus datur, sed tamen ad opera et propter opera datur, cum sit res quaedam viva nec possit esse otiosa... Quare ante omne opus oportet ipsam personam gratificari per gratiam iustificantem ex fide. Vgl. E. A. a. a. O. 143 = W. A. I, 102, 15 sqq. E. A. 146 = W. A. I, 104, 17 sqq. E. A. 205 = W. A. I, 132, 8 sqq. u. ö.

4) Siehe die oben S. 196 angeführten Stellen.

versetzt. Die mortificatio des Gläubigen aber ist nun ein Theilhaben an der crux Christi, eine crucifixio veteris hominis et mortificatio Adae, ebenso wie die vivificatio des neuen Menschen eine Theilnahme an der resurrectio Christi, die iustificatio in spiritu ist [1]). Aus diesen beiden Stücken besteht also die interior poenitentia des Christen, in welchem Christus nicht otiosus, sondern actuosissimus ist [2]). Diese interior poenitentia oder contritio des Gläubigen wird in dem sermo de indulgentiis von der poenitentia exterior oder signi, welche aus der confessio und satisfactio besteht, scharf unterschieden. Luther hat in jener Zeit allerdings die römische Busstheorie noch nicht verworfen; im Gegentheile erkennt er den usitatus modus der poenitentia mit seinen drei Stücken, contritio, confessio, satisfactio noch ausdrücklich an. Aber um so entschiedener betont er, dass die äussere Busse, welche häufig gethan wird, nichts nützt, wenn die innere Busse keine vera, sondern, wie oft, eine bloss erdichtete, eine ficta ist. Die innere Busse muss wahre Reue, wahre Beichte, wahre Genugthuung im Geiste sein. Dies ist dann der Fall, wenn der Büssende wahrhaftiges und aufrichtiges Missfallen an sich selbst in allen Stücken hat, sich wirklich zu Gott bekehrt, aufrichtig seine Schuld erkennt und Gott im Herzen bekennt, endlich sich innerlich vermöge des Abscheus vor sich selbst quält und straft: denn dies ist die Genugthuung, welche Gott geleistet wird. Diese Busse hasst die Sünde aus Liebe zur Gerechtigkeit und zur Strafe, denn sie wünscht, dass die verletzte Gerechtigkeit gerächt werde; sie sucht daher nicht Ablässe, sondern cruces [3]).

---

1) Vgl. die oben S. 195 f. angeführte Stelle. E. A. a. a. O. 158 = W. A. I, 112, 33 sqq.

2) E. A. a. a. O. 174 = W. A. I, 140, 20 sqq.

3) E. A. a. a. O. 183 sq. = W. A. I, 98, 22 sqq.: Sciendum itaque, quod tres sint partes poenitentiae, secundum usitatum modum. Melius autem sic: Duplex est poenitentia, scilicet signi et rei. Rei est illa interior cordis et sola vera poenitentia ... Signi est illa exterior, quae frequenter est facta, cum illa interior sit ficta saepe; et haec habet duas illas partes, confessionem et satisfactionem .... Nam poenitentia interior est vera contritio, vera confessio, vera satisfactio in spiritu. Quando poenitens vere purissime sibi displicet in omnibus quae fecit, et

Die Lehre vom Glauben fordert also, dass der Mensch inwendig fortwährend nach der Gnade seufze, da er weiss, dass sein Herz darum noch nicht rein ist, weil die Werke rein sind. So ergibt sich also die Forderung der täglichen Busse. Das Missfallen an sich selbst, der Hass und der Ekel an seinem eigenen Leben darf niemals aufhören; die Gläubigen müssen ihre verborgene Sündhaftigkeit allezeit vor Augen haben, dann können sie nicht mehr stolz sein auf ihre äusseren Werke [1]).

Die Frage, ob bei der Christenbusse die contritio der fides, oder die fides der contritio vorhergehen müsse, hat Luther in diesem ganzen Zusammenhange nicht aufgeworfen. Sie wäre ihm gleichbedeutend gewesen mit der andern Frage, ob die mortificatio des alten Menschen, oder die vivificatio des neuen Menschen den Anfang machen müsse. Thatsächlich ist beides immer zusammen. Wo es sich um die erneute Versicherung der göttlichen Sündenvergebung handelt, muss natürlich das Gefühl der Bedürftigkeit, dieser Vergebung sich von Neuem zu versichern, also das Schuldbewusstsein den Ausgang bilden: insofern geht hier das opus alienum dei,

---

efficaciter convertuntur ad deum, pureque agnoscunt culpam et deo confitentur in corde. Deinde per sui detestationem intus sese mordet et punit: ideo ibidem deo satisfacit . . . Unde duplex est contritio seu poenitentia interior, una scilicet ficta, quae vocatur vulgo Galgenreue... alia est vera, de qua dixi, quod amore iustitiae et poenarum odit peccatum, quia cupit ulcisci iustitiam laesam. Ideo non petit indulgentias, sed cruces.

1) Sermo de circumcisione, E. A. a. a. O. 186 sq. = W. A. I, 118, 37 sqq.: Doctrina fidei hoc docet, quod homo iugiter debet intus gemere pro gratia, sciens quod cor eius non ideo est mundum, si opera sint munda... Ista ergo displicentia sui, odium et taedium vitae suae non debet unquam cessare.... Hoc suum absconditum peccatum, quod per gratiam sanari inceptum est, sancti assidue habent in oculis, ideo non possunt superbire de externis suis operibus. Vgl. Auslegung der sieben Busspsalmen, E. A. 37, 383 = W. A. I, 183, 5 ff.: „Denn er spricht nit, dass sie allein die vergangenen Sünden hassen sollen, die nu vergeben und gebüsst sind, sondern die Seele und das Leben, das ohne Zweifel noch an ihnen ist. Diese Sünd achten die hoffährtigen Heiligen ganz nichts, und gehen sicher daher und sagen: Das sind tägliche Sünden und nicht wider Gottes Gebot".

welches das Schuldgefühl weckt und schärft, dem opus proprium dei, oder der Verkündigung des Gnadentrostes in Christus, nothwendig voran. Luther hat daher auch da, wo er die Vergewisserung der Sündenvergebung behandelt, zwischen der erstmaligen Bekehrung und der erneuten Heilsversicherung keinen Unterschied gemacht. Dagegen handelt es sich bei der täglichen Busse des Christen um den innern Vorgang in der Seele des bereits im Gnadenstande stehenden Gläubigen. Und hier erscheinen die mortificatio des alten, die vivificatio des neuen Menschen als die zwei unzertrennlichen Seiten eines und desselben Verlaufs. Auch hier bleibt dem Gesetz, wie wir gesehen haben, seine Stelle im Heilsprocesse gewahrt. Nur setzt Luther voraus, dass die Christenbusse doch nicht blos aus dem (geistlich aufgefassten) Gesetz, sondern zugleich aus der Gemeinschaft mit dem Kreuze Christi hervorgehen müsse, und nicht minder selbstverständlich ist es für ihn, dass dieser ganze Process der mortificatio und vivificatio, sofern er in dem Gläubigen von Statten geht, bereits die iustificatio personae zur Grundlage hat[1]). Aber auch in dem Justificirten muss sich wesentlich derselbe Vorgang, der zur Bekehrung geführt hat, immer von Neuem wiederholen, weil der alte Mensch in ihm noch nicht völlig todt ist.

Wie nun die mortificatio zugleich eine Theilnahme an der crux Christi, die vivificatio eine Theilnahme an der resurrectio Christi sein soll, so soll die wahre Reue und Herzenserneuerung auch weiter eine Aufnahme des Beispiels (des exemplum) Christi ins Herz sein. Dieser später in dem sermo de poenitentia betonte Gedanke findet sich schon in dem sermo de circumcisione in dem dargelegten Zusammenhange. Nichts ist so wirksam und so scharf, um jede böse Lust zu beschneiden, als das Wort und Beispiel Christi. Hindert dich die Scham über deine Sünde daran, sie zu bekennen, so ergreife diesen Theil des Lebens Christi, vermöge dessen er sich selbst beschneiden lassen und für einen Sünder gehalten werden wollte und sprich: Mein Herr, der König der Ge-

1) Vgl. E. A. lat. (32) var. arg. I, 186 = W. A. I, 118, 23: Igitur sine operibus patet manifeste iustitiam et sanctitatem per gratiam praerequiri et haberi.

rechtigkeit, der Jungfrauen- und Gottessohn schämte sich nicht, ein Sünder zu werden; wie soll ich Koth und Staub mich schämen zu bekennen, dass ich einer bin? Wenn dich der Zorn wider deinen Nächsten erregt, nimm alsbald das Messer von dem Felsen (Christus) und denke: Siehe mein Herr friert für mich in der Krippe, ja er müht sich ab sein Lebenlang, endlich betet er für die, denen er hätte mit dem grössten Rechte zürnen können, und ich Staub will nicht den Zorn gegen meinen Nächsten lassen, und nicht lieber für ihn beten und Böses mit Gutem vergelten. So wenn dich die Gestalt eines Weibes reizt und der Gedanke des Fleisches dich kitzelt, so sprich: Mein Herr leidet aufs Schrecklichste am Kreuz, und ich soll mich am Fleische ergötzen? Auf ähnliche Weise muss man es mit allen andern bösen Begierden machen [1]).

Soweit die Erklärungen Luthers aus der Zeit vor dem Ausbruche des Ablassstreits, welche Ritschl vor allen andern Schriften des Reformators bevorzugen will, weil Luther durch die Einwendungen der Gegner (Ecks?) sich zu einer „formellen Veränderung seiner Position“ habe bestimmen lassen. Es wird also zu untersuchen sein, inwieweit die Schriften seit dem Ablassstreite dieses Urtheil als ein begründetes erscheinen lassen.

Luthers Lehre seit dem Ablassstreite bis zum Streit mit den Schwarmgeistern 1517—1520.

Zwei Hauptgedanken sind es, welche für Luther seit dem Ablassstreite in dem Mittelpunkte seines Kampfes mit den römischen Gegnern stehn: erstens die Betonung der poenitentia interior, der rechten Christenbusse, gegenüber der im römischen Busssacramente ausschliesslich erforderten poenitentia externa, den äussern Bussleistungen der confessio und satisfactio, beziehungsweise die Forderung der poenitentia vera gegenüber der poenitentia ficta, der lediglich aus Furcht

1) E. A. a. a. O. 180 sq. = W. A. I, 180, 38 sqq. Verwandte Gedanken auch in dem ersten Sermon de passione Christi vom Jahre 1518, E. A. a. a. O. 214 sqq. = W. A. I, 336 sqq.

vor der Strafe hervorgegangenen, vom Priester erzwungenen „Galgenreue“. Zweitens die Anweisung, die Gewissheit der Sündenvergebung nicht auf die eignen Bussleistungen, sondern lediglich auf das Trostwort der Absolution, durch welches die Gnadenbotschaft des Evangeliums dem Einzelnen persönlich zugeeignet wird, zu gründen. In beiderlei Hinsicht handelt es sich nicht um die conversio impii, sondern um die Christenbusse: dort um das Vorhandensein (nicht um die subjectiv psychologische Beschaffenheit) der rechten bussfertigen Gesinnung des Subjects, ohne welche dasselbe gar nicht in der Verfassung ist, den objectiven Trost der Sündenvergebung sich anzueignen, hier um den festen objectiven Grund, auf welchem die Gewissheit der Sündenvergebung ruht. Die geistige Verfassung, „aus welcher die Reue von selbst entsteht“, beziehungsweise „der Weg zur Erlösung“ im Unterschiede von dem „Erlebniss der Erlösung“, kommt weder in der einen noch in der andern Beziehung in Betracht.

Die 95 Thesen, welche Luther am 31. October 1517 an die Thüre der Schlosskirche zu Wittenberg anschlug, beginnen bekanntlich mit der Forderung, dass das ganze Leben des Christen eine stete Busse sein müsse, eine Forderung, welche Luther in dem Bussrufe des Herrn Matth. 4, 17 wiederfindet, und mit der Erklärung, dass die hier geforderte Busse nicht von der poenitentia sacramentalis, der kirchlichen Beichte und Genugthuung zu verstehen, aber ebenso wenig auf die poenitentia interior zu beschränken, sondern durch Ertödtung des Fleisches auch äusserlich zu bethätigen sei. Die rechte Sündenstrafe muss daher ebenso wie der Hass gegen die Sünde, d. h. wie die wahre innere Busse, das ganze Erdenleben hindurch währen (These 1—4)[1]. Die weiteren Thesen

1) 1: Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: Poenitentiam agite etc., omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit. 2: Quod verbum de poenitentia sacramentali, id est confessionis et satisfactionis, quae sacerdotum ministerio celebratur, non potest intelligi. 3: Non tamen solam intendit interiorem, imo interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis mortificationes. 4: Manet itaque poena, donec manet odium sui, id est poenitentia vera intus, scilicet usque ad introitum regni coelorum. E. A. lat. (32) var. arg. I, 285 = W. A. I, 233. Vgl. auch die Resolutiones de virtute indulgentiarum (1518) E. A. lat. 33 (var. arg. II)

gränzen die rechte Christenbusse gegen die priesterlich auferlegten kanonischen Bussleistungen und die an ihrer Stelle ertheilten päpstlichen Indulgenzen ab: diese kirchlichen Institutionen können weder die Schuld noch die göttlichen Strafen der Sünde erlassen: wie der Papst keine Schuld vergeben, sondern nur die göttliche Schuldvergebung verkündigen kann (These 6), so kann sich auch der päpstliche Straferlass nur auf die kirchlich auferlegten Strafen beziehn (These 5. 20), gilt also eben wie diese Strafen selbst nur den Lebenden (These 8); dagegen wird der Erlass der Schuld und der göttlichen Strafe jedem wahrhaft Reuigen auch ohne päpstlichen Ablass zu Theil (These 36), ja die wahre Reue sucht und liebt die (göttlichen) Strafen, während die reichlichen Ablässe die Wahrheit der Reue bedrohen (These 39. 40)[1].

Die Frage, welche den religiösen Kernpunkt (nicht den äussern Anlass) der Thesen bildet, richtet sich also auf die rechte bussfertige Gesinnung, welche die einzige Bedingung ist für die göttliche Sündenvergebung. Diese in den mortificationes carnis sich bewährende innere Herzensbusse währt bei dem Christen sein Lebenlang, weil eben — wie Luther früher ausgeführt hat — der alte Mensch auch im Christen

137 sq. = W. A. I, 530, 19 sqq.: conclusio I (die erste der 95 Thesen): Probo tamen eam vel rudis ingenii causa primo ex ipso verbo graeco μετανοεῖτε, id est, poenitentiam agite, quod rigidissime transferri potest transmentamini, id est, mentem et sensum alium induite, resipiscite, transitum mentis et phase spiritus facite, ut scilicet nunc coelestia sapiatis, qui hucusque terrena sapuistis ... Qua resipiscentia fit, ut redeat praevaricator ad cor odiatque suum peccatum. Certum est autem, quod ista resipiscentia seu odium sui tota vita fieri debeat . . . Quia Christus magister spiritus est, non literae, et verba eius sunt vita et spiritus, ideo necesse est, ut eam doceat poenitentiam, quae in spiritu et veritate agitur, non autem eam, quam foris agere possunt superbissimi hypocritae.

1) Vergl. auch Resolutiones de virt. indulg. Conclusio VII, E. A. a. a. O. 156 = W. A. a. a. O. I, 542, 24 sqq.: Ubi enim homo per remissionem culpae .. per fidem absolutionis acceptam pacatus fuerit, omnis poena ei nulla poena est. Conscientiae enim confusio facit molestam poenam, iucunditas vero conscientiae optabilem facit poenam. E. A. a. a. O. 244 = W. A. 597, 9 sqq.: Da verum poenitentem, et videbis, eum tam ardenter in se ipso quaerere ultionem offensionis divinae, ut cogat te sui misereri, imo ut necessarium sit ei resistere, ne destruat sese.

während seines ganzen Erdenlebens nie völlig ertödtet ist. Die Voraussetzung solcher Herzensbusse, welche einfach mit der Heiligung zusammenfällt, ist natürlich der Glaube, welcher einerseits selbst göttliche Gnadengabe ist, andererseits die Bedingung für die Gabe des heiligen Geistes und für die durch den heiligen Geist in den Gläubigen gewirkte mortificatio et vivificatio. Mit der Frage nach der Vergewisserung der göttlichen Sündenvergebung hat diese ganze Erörterung zunächst nichts zu schaffen. Ebensowenig handelt es sich hier um den „Weg zur Erlösung“.

Wo die Frage der Bekehrung des Sünders zum Glauben und die Vergewisserung in Betracht kommt, dass der Gnadentrost des Evangeliums dem bekümmerten Sünder persönlich gilt, hält Luther durchaus an seiner früheren Lehre fest, dass Gott den Menschen erst durch die Drohungen des Gesetzes in Schrecken setzt, bevor er ihn „gerecht und lebendig macht“. So heisst es in den Resolutionen de virtute indulgentiarum vom Jahre 1518, in der 7. Conclusion: „Wenn Gott anfängt, den Menschen gerecht zu machen, so verdammet er ihn vorher; wen er will erbauen, den reisset er zuvor ein; wen er will heilen, den schlägt er erstlich und wen er will lebendig machen, den tödtet er . . . Das thut aber Gott wenn er den Menschen zerknirscht und ihn demüthigt, dass er sich und seine Sünden erkennen lerne, und in solch Schrecken und Zittern setzt, dass der arme Sünder sagen muss: Es ist kein Fried in meinen Gebeinen von meiner Sünde“[1]). Ausdrücklich will Luther hier den „Weg zur Er-

1) Deutsch bei Walch XVIII, 314; lateinisch E. A. lat. 33 (var. arg. II) 152 sq.: =W. A. I, 540, 8 sqq.: Quando deus incipit hominem iustificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare, destruit, quem vult sanare, percutit, quem vivificare, occidit... Hoc autem facit, quando hominem conterit, et in sui suorumque peccatorum cognitionem humiliat ac tremefacit, ut dicat miser peccator: Non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum, non est sanitas in carne mea a facie irae tuae ... In ista autem conturbatione incipit salus, quia initium sapientiae timor dei. Hic dominus ut ait Nahum mundans neminem facit innocentem, et in tempestate et turbine viae eius, et nebulae pulvis pedum eius. hic allucent fulgura eius, videt et movetur terra; hic sagittae eius transeunt et infiguntur, et vox tonitrui eius volvitur, id est rotatur,

lösung“ oder den Anfang des Heils und der Rechtfertigung beschreiben. Dieser Anfang ist die „Furcht Gottes“, das Erschrecken vor Gottes Zorn, die Erschütterung des Sünders durch die Blitz- und Donnerschläge seines Gerichts. Dies ist die wahre Herzensreue, welche im Sünder geweckt werden muss, die Demüthigung seines Geistes. „Hier thut Gott alsdann ein fremdes Werk, auf dass er sein Werk wirke.“ Also die aus den Predigten bekannte Lehre von dem opus alienum Gottes, der Verkündigung des Gesetzes, im Unterschiede von dem opus proprium, der Predigt des Evangeliums [1]). Erst wenn Gott das fremde Werk gethan hat, geht er daran, sein eigenes Werk zu wirken. Dies geschieht durch die Eingiessung der Gnade. Aber zunächst merkt der Mensch noch gar nichts von dem Erlösungswerke, das Gott an ihm begonnen hat. Er meint dem Zorne Gottes verfallen, der Verdammniss nahe zu sein. In dieser Gewissensangst findet er keinen Frieden und keinen Trost, wenn er nicht seine Zuflucht zum Absolutionswort nimmt und nicht zweifelt, dass ihm bei Gott seine Sünden vergeben sind. Der Glaube an dieses Absolutionswort ist es, welcher den Frieden des Gewissens wirkt [2]).

Das Gewicht, welches Luther in jener Zeit auf das kirchliche Absolutionswort, oder auf die priesterliche Verkündigung

---

vident aquae et timent; hic denique operatur opus alienum deus, ut operetur opus suum. Haec est vera contritio cordis et humiliatio spiritus, gratissimum dei sacrificium.

1) S. o. S. 192 flg.

2) E. A. a. a. O. 153 = W. A. a. a. O. 540, 26 sqq.: Et hic infunditur ut vocant gratia ... Verum tunc adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi. Nec infusionem gratiae, sed effusionem irae dei super se hanc putet esse. Beatus tamen, si suffert hanc tentationem, quoniam cum se consumptum putaverit, orietur sicut lucifer. Stante autem hac misera conscientiae suae confusione non habet pacem neque consolationem, nisi ad potestatem ecclesiae confugiat, suisque peccatis et miseriis per confessionem detectis postulet solatium et remedium ... Absolvendus vero omni studio caveat, ne dubitet sibi remissa esse apud deum peccata sua, sitque quietus in corde ... Fides enim huius verbi [des Absolutionsworts Quodcunque solveris super terram etc.] faciet pacem conscientiae, dum iuxta illud sacerdos solverit. Vgl. auch E. A. a. a. O. 157 = W. A. I. 543, 14 sqq.

der göttlichen Sündenvergebung im Busssacramente legt, zeigt deutlich, wie die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders von vornherein im engsten Zusammenhange mit der evangelischen Umbildung der römischen Lehre von der Busse sich entwickelt, nicht erst später durch Melanchthons Schuld, wie Harnack und übereinstimmend mit ihm Loofs urtheilt, zu einer Doublette des römischen Busssacramentes geworden ist. Loofs hat wenigstens richtig gesehen, dass es Luthers eigene Gedanken von der contritio (passiva) sind, welche später in den Bekenntnissschriften dargelegt werden. Dass diese aber nicht „auf dem Niveau des Katholicismus" stehen, dass also die spätere, mit diesem Gedanken sich völlig im Einklang haltende Lehre nicht einer „Zurückbildung" auf dieses Niveau bezichtigt werden kann, geht wol aus dem dargelegten Thatbestande deutlich genug hervor[1]).

Dieselben Gedanken begegnen uns wiederholt in den Schriften jener Zeit. In der 62. Conclusion der Resolutionen bestimmt Luther das Verhältniss von Gesetz und Evangelium genau so wie in seinen früheren Schriften: das Gesetz zeigt uns unsere Sünden, kann sie aber nicht hinwegnehmen: so ist es ein Wort des Verderbens, des Zornes, der Traurigkeit, des Schmerzes, des Gerichts, der Angst und des Fluches. Dagegen bringt das Evangelium allen betrübten Herzen und beunruhigten Gewissen Frieden, Freude und neues Leben. So ist dasselbe ein Wort des Heils, der Gnade, des Trostes, der Freude.[2]) Und im Einklange hiermit heisst es in der

1) Es ist auch nicht ganz richtig, dass Luther für die contritio (passiva) niemals den Ausdruck poenitentia gebraucht, sondern diesen ausschliesslich für den Vorgang der ethischen Erneuerung des Christen im Gnadenstande aufgespart habe (Loofs a. a. O.). Vielmehr braucht er gelegentlich beide Ausdrücke promiscue. Belege gibt die vorstehende ebenso wie die nachfolgende Darstellung.

2) E. A. a. a. O. 275 = W. A. I, 616, 20 sqq.: Est autem evangelium ... sermo de filio dei incarnato, nobis sine meritis in salutem et pacem donato. Est verbum salutis, verbum gratiae, verbum solatii, verbum gaudii, verbum bonum, verbum pacis ... Lex vero est verbum perditionis, verbum irae, verbum tristitiae, verbum doloris, vox iudicis et rei, verbum inquietudinis, verbum maledicti. Nam secundum apostolum lex est virtus peccati, et lex iram operatur, est lex mortis. Ex lege

75. Conclusion, die rechte evangelische Predigtweise sei diese, die Sünden soviel als möglich gross zu machen (nämlich durch das Gesetz), damit der Mensch zur Furcht und zur rechtmässigen Busse komme.[1]) Die Gesetzespredigt ist also die Bedingung der poenitentia, die Erschütterung des Herzens muss der gläubigen Aneignung der Friedensbotschaft, die Gewissensangst dem im Glauben ergriffenen Troste des Gewissens vorangehen. Wer die Strafen noch fürchtet, hat noch nicht Christum, noch die Stimme des Evangeliums, sondern erst Mosen gehört[2]); insofern ist das Gesetz die Kraft der Sünde und richtet Zorn an; aber die Gesetzespredigt bleibt die unerlässliche Voraussetzung für die Predigt des Evangeliums.

Die Lehre von der durch die Gesetzespredigt zu bewirkenden poenitentia oder contritio, als Vorbedingung für die fides, welche den Trost des Evangeliums ergreift, steht daher nicht nur bei der conversio impii, sondern auch dort im Hintergrunde, wo Luther mahnt, dem Absolutionswort Glauben zu schenken. Der Vorgang der conversio impii und der Aneignung der Absolution im Busssacrament ist also wesentlich derselbe. Gegenüber der römischen Busspraxis aber sieht er sich genöthigt, darauf hinzuweisen, dass die Absolution oder die göttliche Sündenvergebung nicht etwa um der Reue willen, als wäre diese ein verdienstliches Werk, oder auch durch die Gewalt des Priesters erfolge; sie ruht allein auf dem Glauben an das Absolutionswort Christi. Die Gewissheit der Sündenvergebung gründet sich lediglich in der Gewissheit der

---

enim nihil habemus nisi malam conscientiam, inquietum cor, pavidum pectus a facie peccatorum nostrorum, quae lex ostendit nec tollit, nec nos tollere possumus. Sic itaque captis ac tristibus omninoque desperatis venit lux evangelii et dicit: Nolite timere, consolamini, consolamini popule meus .... Hoc suavissimum nuncium cum audierit conscientia peccatrix, reviviscit et tota exsultat in tripudio plenaque fiducia.

1) E. A. a. a. O. 284 = W. A. a. O. a. 622, 18 sqq.: Vera et evangelica praedicatio est, peccata quoad fieri potest magnificare, ut homo ad timorem et legitimam poenitentiam veniat.

2) E. A. a. a. O. 275 = W. A. a. a. O. 616, 37: Ideo qui poenas adhuc timent, nondum audiverunt Christum, nec vocem evangelii, sed vocem potius Mosis.

Verheissung Christi. Denn nicht das Sacrament als äussere Handlung, sondern der Glaube an das Sacrament rechtfertigt. So in einer Disputation aus dem Jahre 1518.[1]) Besonderes Gewicht legt Luther in diesem Zusammenhang darauf, dass die Gewissheit der Sündenvergebung nicht von der Vollkommenheit der Reue, sondern lediglich von dem Glauben an die Absolution abhänge. Die Untersuchung der rechten Beschaffenheit der subjectiven Gemüthsstimmung, oder des psychologischen Herganges der Reue macht geradezu den Heilsbesitz unsicher und führt nahe an die Grenze des Unglaubens.[2]) Wenn es also heisst, dass die contritio ohne die fides nur zur Verzweiflung führt, so ist damit nicht etwa die Lehre vorgetragen, dass die fides der contritio vorangehen müsse, sondern lediglich, dass die gläubige Aneignung des Absolutionswortes die Bedingung der Rechtfertigung ist; diese aber setzt die Sehnsucht nach der Sündenvergebung, das Gefühl der eigenen Schuld und Erlösungsbedürftigkeit voraus.

---

1) Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis, E. A. lat. (32) var. arg. I, 379 = W. A. I, 631, 3 sqq. Thes. 8: Remissio culpae non innititur contritioni peccatoris, nec officio aut potestati sacerdotis. 9: Innititur potius fidei, id est, quae est in verbum Christi dicentie: Quodcunque solveris etc. 10: Verum est enim, quod non sacramentum fidei, sed fides sacramenti, id est, non quia fit, sed quia creditur, iustificat. 15: Certum est ergo, remissa esse peccata, si credis remissa, quia certa est Christi salvatoris promissio. 17: Dubitans absolutionem suam deo gratam esse, dubitat simul, Christum fuisse veracem dicendo Quodcunque etc. 18: Super contritionem aedificantes remissionem, super arenam, id est super opus hominis, fidem dei aedificant.

2) E. A. a. a. O. 379 sq. = W. A. I, 631, 13 sqq.: Thes. 13: Usque ad infidelitatem errant, qui remissionem culpae incertam asserunt, propter incertitudinem contritionis. 19: Iniuria est sacramenti et desperationis machina, non credere absolutionem, donec certa sit contritio. 20: Imo sic velle fiduciam conscientiae aedificare super contritionem, est deum mendacem, se veracem constituere. 25: Evidentia contritionis signa satis habet sacerdos, si peccatorem sentit petere et credere absolutionem. 26: Imo longe magis exquirendum est ab eo, an credat sese absolvi, quam an digne doleat. 33: Nihil enim iustificat nisi sola fides Christi, ad quam necessaria est verbi per sacerdotem ministratio. 34: Sine qua fide contritio peccatorum est desperationis operatio, et plus deum offendens quam reconcilians.

Es handelt sich also keineswegs, wie Herrmann will,[1]) um die Frage, wie die aufrichtige Demüthigung des Christen zur Vorbereitung auf die Beichte vor sich gehen müsse. Auch in dem sermo de poenitentia, welchem Herrmann die Hauptbelege für diese letztere Ansicht entnimmt, schärft Luther aufs Nachdrücklichste ein, nicht zu meinen, dass man wegen seiner contritio absolvirt werde. Vielmehr komme es lediglich auf den festen Glauben an das Absolutionswort an, welches nicht lügt, wie immer beschaffen die eigene contritio sei. Wichtiger als die Frage nach der Wahrheit der contritio sei der Glaube an die dem Bussfertigen zu Theil werdende Sündenvergebung. Auch wenn die Reue eine wahre sei, sei sie noch keine gewisse, und auch wenn sie eine gewisse sei, reiche sie darum doch noch nicht zur Sündenvergebung aus. Aufs Entschiedenste lehnt also Luther es ab, die subjective Beschaffenheit der contritio, ihre Wahrheit, Sicherheit, Vollkommenheit als die Hauptsache zu betrachten, und von der Beantwortung dieser Frage die Gewissheit der Sündenvergebung abhängig zu machen. Unter dem Glauben aber, welcher von Luther gefordert wird, ist nicht etwa ein allgemeiner Glaube an die den Menschen sich kundgebende „Macht des Guten", wie Herrmann es auffasst, gemeint, son-

1) a. a. O. S. 41 flg.

2) Sermo de poenitentia (1518), E. A. a. a. O. I, 338 sq. = W. A. I, 323, 23 sqq.: Secundum vide ne ullo modo te confidas absolvi propter tuam contritionem, sic enim super te et tua opera confides, id est pessime praesumes, sed propter verbum Christi, qui dixit Petro: ‚Quodcunque solveris super terram, solutum erit et in coelis.' Hic inquam confide, si sacerdotis obtinueris solutionem, et crede fortiter te absolutum, et absolutus vere eris, quia ille non mentitur, quicquid sit de tua contritione. Nam sic non crederes sententiae pronuntiatae super te a deo, qui mentiri non potest, ac sic te veracem et ipsum mendacem faceres. Nam sententia illa debet esse rata et certa. E. A. a. a. O. 339 = W. A. a. a. O. 35 sqq.: Damnabuntur itaque qui nolunt confidere sese absolutos, donec certi sint se satis contritos, et super arenam, non super petram volunt domum conscientiae suae aedificare .... E. A. a. a. O. = W. A. 324, 2 sqq.: Quare plus est a confitente requirendum, an credat sese absolvi, quam an sit vere contritus ... quia contritio nunquam est vera satis, quod si esset vera, non est tamen certa; et si esset certa, non tamen esset satis. Fides autem et verbum Christi sunt verissima, certissima, sufficientissima,

dern das was man später die fides specialis genannt hat, der Glaube an die Zuverlässigkeit des Wortes Christi von der Sündenvergebung.

Aehnlich äussert sich Luther in dem ziemlich gleichzeitigen Sermon über die rechte Vorbereitung des Herzens zum Empfange des Sacramentes des Altars.

Erforderlich ist eine hungernde und dürstende Seele; die beste Disposition ist zugleich die schlechteste und umgekehrt: d. h. wenn du dich ganz elend und der Gnade bedürftig fühlst, dann bist du für die Gnade empfänglich und am besten zu ihrem Empfange bereit. Wie immer es mit deiner Reue, der wahren oder falschen Busse stehe, darnach strebe vor Allem, dass du im Vertrauen auf jene Worte Christi hinzutretest: wenn du so hinzutrittst, wirst du erleuchtet und dein Angesicht nicht beschämt werden. Die Hauptsache ist also, dass man mit Vertrauen auf die Barmherzigkeit Christi und mit Furcht um der eigenen Unwürdigkeit willen hinzutritt[1]). Dabei weiss Luther recht wohl, dass die Erweckung dieses demüthigen Gefühles der eigenen Unwürdigkeit nicht immer und bei Allen genau auf die gleiche Weise erfolgen müsse: bei den harten und gefühllosen Gemüthern bedarf es der Vorhaltung der schrecklichen Drohungen des Gerichtes, zagenden und ängstlichen Seelen aber müssen die mildern Verheissungen der Barmherzigkeit verkündet werden: denn eine Arznei schickt sich nicht für jede Krankheit[2]).

1) Sermo de digna praeparatione cordis pro accipiendo sacr. eucharistiae, E. A. lat. (33) var. arg. II, 314 sqq. = W. A. I, 330, 11 sqq.: Oportet ut animam vacuam et esurientem offeras, id est, te plenum multis malis morbisque animae confitearis, sicut in veritate es, etiamsi forte non sentias ... W. A. a. a. O. 24 sqq.: Optima dispositio est non nisi ea, qua pessime es dispositus; et contra. Tunc pessime es dispositus, quando es optime dispositus. Quod sic intelligitur, quod quando sentis te miserrimum et egenum gratiae, iam eo ipso capax es gratiae et idoneus maxime. E. A. a. a. O. 316 sq. = W. A. I, 331, 19 sqq.: Quicquid sit de contritione tua, de poenitentia vera vel falsa, illud maxime stude, ut in praesumptione istorum verborum Christi accedas, et sic accedens illuminaberis, et facies tua non confundetur .... Ac sic accede cum fiducia misericordiae eius et in timore indignitatis tuae.

2) E. A. a. a. O. 320 = W. A. 333, 36 sqq.: Non igitur omnibus oportet

Bei der rechten Vorbereitung zum Empfange des heiligen Abendmahls handelt es sich ebenso wie bei der rechten Bussfertigkeit zum Empfange der Absolution nicht um die Bekehrung von Ungläubigen, sondern um die erneute Versicherung des Gnadenstandes. Je nach der persönlichen Herzensstellung des Einzelnen aber muss diese Vorbereitung einen verschiedenen Charakter annehmen. Während bei dem Einen der timor indignitatis — ebenso wie bei der conversio impii — erst durch die Drohungen des Gesetzes erweckt werden muss, ist dieser timor bei Anderen, die sich dem Abendmahlstische nahen, schon vorhanden: und diese gilt es vielmehr durch die Verheissung der Barmherzigkeit Christi aufzurichten. Auch unter den Gliedern der christlichen Gemeinde also besteht eine grosse Verschiedenheit in dem Stande ihres innern Lebens. Den duris et insensatis gegenüber empfiehlt hier Luther genau dieselbe Praxis, wie nachmals Melanchthon in den Visitationsartikeln.

Eine schärfere Festhaltung dieser Unterscheidung bietet nun zugleich die Ausgleichung zwischen der bisher entwickelten Gedankenreihe und den andern Ausführungen dar, in welchen die poenitentia statt vom timor poenae, vielmehr von dem amor iustitiae abgeleitet wird. Luther hat diese Ausgleichung nicht ausdrücklich vollzogen, vielmehr beiderlei Gedankenreihen neben einander gestellt, wodurch gelegentlich der Schein, aber nur der Schein, eines Widerspruchs entsteht. Denn es muss noch einmal daran erinnert werden, dass es sich in der zweiten Reihe um die tägliche Busse des Christen im Gnadenstande handelt, und dass Luther, wie wir sahen, die nach Matth. 4, 17 geforderte Busse, welche das ganze Leben des Christen hindurch fortdauern soll, d. h. die fortschreitende mortificatio des alten und vivificatio des neuen Menschen in ihm, ausdrücklich von der poenitentia sacramentalis unterscheidet. Nur letztere, nicht ohne Weiteres die erstere, nimmt denselben Verlauf wie die conversio impii.

---

terribiles iudicii minas intentare, sed duris et insensatis, trepidis vero atque scrupulosis leviores misericordiae promissiones sunt declarandae, quia alia medicina aliis convenit morbis.

Die richtige Erkenntniss des Sachverhaltes wird nun aber durch einen doppelten Umstand erschwert. Der eine liegt in der Natur der Sache selbst: denn auch bei der täglichen Busse wird die contritio cordis gefordert, bei welcher der Gedanke an Gottes Gesetz unerlässlich bleibt, auch wenn das Bewusstsein der im Evangelium dargebotenen Gnade Gottes schon von Anfang an — nicht erst im weiteren Verlaufe wie bei der conversio impii — lebendig ist. Hier haben wir uns der früheren Ausführung Luthers zu erinnern, dass der timor servilis auch im geförderten Christenleben niemals völlig verschwinden kann, dass er aber mit der fortschreitenden Heiligung hinter dem timor filialis fortschreitend zurücktreten soll. Der andere Umstand ist ein durch die geschichtlichen Verhältnisse, welche Luther vorfand, veranlasster. Das, was Luther zur Betonung der täglichen Busse, der wahren Herzensbusse des Christen, veranlasst hat, war gerade die in der römischen Busspraxis gegebene Anweisung, viel mehr auf die einzelnen Thatsünden als auf die sündige Gesinnung zu achten, und jene in der Beichte aufzuzählen, desgleichen der herkömmliche Brauch, den Sünder, um ihn zum Empfange des Busssacramentes zu disponiren, vor Allem mit Furcht vor der Strafe zu erfüllen und durch alle Einschüchterungsmittel zum Bussbekenntniss zu zwingen. Dieser geschichtliche Umstand war die Veranlassung, dass Luther einerseits in der zweiten der 95 Thesen die tägliche Busse von der sacramentlichen Busse scharf unterscheidet[1]), andererseits aber doch wieder im weiteren Verlaufe der Erörterung über jene öfters wieder auf diese zurückblickt. Nur wenn man sich dies klar macht, kann man den falschen Schein zerstreuen, als ob die

1) Vgl. Resolutiones de virt. indulg. conclusio II. E. A. a. a. O. 138 sq. W. A. I, 531, 28 sqq. Hanc etiam (die 2. These) assero et probo. Primo, quia poenitentia sacramentalis est temporalis, nec potest omni momento agi, alioquin assidue cum sacerdote loquendum esset ... Ideo non potest esse crux illa, quam Christus praecipit tollere, nec est mortificatio passionum carnis. Secundo. Sacramentalis est externa tantum et praerequirit internam, sine qua nihil valet. Sed haec interna est et sine sacramentali esse potest. Tertio. Sacramentalis potest esse ficta, haec non nisi vera et sincera esse potest. Quodsi sincera non fuerit, hypocritarum est, non ea, quam Christus docet.

Betonung der Gesetzespredigt in der contritio passiva, wie sie bei Luther selbst und später in Melanchthons Visitationsartikeln vorliegt, einen Rückfall ins römische Busssacrament bedeute.

Von der Forderung der herrschenden (nominalistischen) Scholastik, sich zum Empfange des Busssacramentes zu disponiren, und diese dispositio, wenn auch nicht als ein meritum de condigno, doch als ein meritum de congruo zu betrachten, ist bereits die Rede gewesen. Luther fand hierin eine Anleitung zu dem schweren Irrthum, als ob die Absolution um der Reue willen erfolge, und fordert demgegenüber, nicht nach der Wahrheit, Sicherheit, Vollkommenheit der Reue, sondern lediglich nach dem Glauben zu fragen, der das Verheissungswort ergreift. Nun hängt aber weiter die falsche Anweisung zur contritio, welche Luther bekämpft, aufs Engste mit dem zweiten Stücke des römischen Busssacramentes, der confessio oris, zusammen. Man wollte die Leute zwingen sich zu schämen, ihre Sünden aufzuzählen und ihre Reue über dieselben zu bekennen. Dies war aber keine aus dem Herzen stammende Reue, sondern erzwungen durch Furcht vor der Kirche und vor den von ihr angedrohten Strafen. Im Gegensatze zu diesem äusserlichen Reuewerk, von dem das Herz nichts weiss, dringt Luther auf die Innerlichkeit und subjective Wahrhaftigkeit der reumüthigen Gesinnung. In diesem Sinne kommt er im sermo de poenitentia auf die tägliche Busse oder auf die rechte Herzensbusse des Christen überhaupt zu reden. Zur contritio, d. h. zur vera poenitentia interior, wird ein doppelter Weg eingeschlagen. Erstens durch Erörterung, Aufzählung, Verabscheuung der im Leben begangenen Thatsünden, durch Abwägung ihrer Schwere und Menge, des durch sie angerichteten Schadens, des Verlustes der ewigen Seligkeit und des Verfallenseins der ewigen Verdamniss. Diese Reue erzeugt Heuchler, ja sie macht den Menschen erst recht zum Sünder, da sie lediglich aus Furcht vor dem Gebot und aus Schmerz über den erlittenen Schaden zu Stande kommt. Wer so bereut, muss gestehen, dass wenn das Gebot und die Strafandrohung nicht wäre, er gern in seinen Sünden beharren würde, dass ihm also das Leben,

welches er zu bereuen bekennen muss, in Wirklichkeit nicht missfällt, ja dass er im Gegentheile, je mehr er durch Furcht vor der Strafe und durch Schmerz über den ihm drohenden Schaden geängstigt wird, nur um so mehr sündigt. Man zwingt die Leute, ihre Sünden zu hassen, ohne dass sie es wirklich wollen [1]). Diesem Wege, die Sünden zu bereuen, stellt nun Luther den andern gegenüber, welcher durch das Anschauen und die Betrachtung der leuchtenden Gerechtigkeit eingeschlagen wird. Hier bedenkt der Mensch die Schönheit der Gerechtigkeit, entbrennt für sie, wird von ihr hingerissen, und fängt an mit Salomo ein Liebhaber der Weisheit zu werden, deren Schönheit er gesehen hat. Diese Reue bringt wahre Busse zu Stande, weil sie aus Liebe zur Gerechtigkeit geschieht, und solche Bussfertige sind „der Absolution würdig.“ Beispielsweise, wenn du für deine Ueppigkeit Busse thun willst, so sollst du nicht damit anfangen, die Vergehungen, die Schimpflichkeit und die Nachtheile aufzuzählen, welche

1) E. A. lat. (32) var. arg. I, 331 sq. = W. A. I, 319, 10 sqq.: Contritio — sic enim coepit vocari vera poenitentia interior — duplici via paratur. Primo per discussionem, collectionem, detestationem peccatorum, qua quis ut dicunt recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, damnum, foeditatem, multitudinem, deinde amissionem aeternae beatitudinis ac aeternae damnationis acquisitionem, et alia quae possunt tristitiam et dolorem excitare. Haec autem contritio facit hypocritam, imo magis peccatorem, quia solum timore praecepti et dolore damni id facit. Et tales omnes indigne absolvuntur et communicantur. Et si libere deberent, remoto praecepto et minis poenarum, confiteri, certe dicerent, sibi non displicere eam vitam praeteritam, quam sic coguntur displicere confiteri; imo quo magis timore poenae et dolore damni sic conteruntur, eo magis peccant, et afficiuntur suis peccatis, quae coguntur non autem volunt odisse. Siquidem lex et cognitio peccati magis abundare facit peccatum, ut apostolus ait Rom. 5. Vgl. Resolutiones de virt. indulg., E. A. lat. 33, var. arg. II, 209 = W. A. 576, 2 sqq.: Secundo, procedit eius (Tetzels) somnium ex laboriosa illa et inutili arte confitendi, imo desperandi et perdendi animas, qua hucusque docti sumus arenam numerare, id est, singula peccata discutere, colligere atque ponderare, ad faciendam contritionem. Quod quum fecerimus, fit ut refricemus vel concupiscentias vel odia praeteritorum memoria, et dum conterimur de praeteritis, nove peccemus. Aut certe si fiat optima contritio, sit tantummodo violenta, tristis mereque factitia, de metu poenarum simulata dumtaxat.

sie bringt, denn eine solche Reue dauert nicht lange, weil sie eine gewaltsame, nur durch das Gebot erzwungene ist, sondern achte auf die Gestalt der Keuschheit und auf die schönen Erfolge derselben, damit diese dir innerlich Wohlgefallen erwecke. Ebenso mache es mit allen andern Tugenden. Wiederum die Anschauung der Tugenden kann auf doppelte Weise geschehen: entweder rein an sich, in abstracto — auf diesem Wege werden sie den fleischlichen Menschen wenig bewegen —, oder aber in concreto, durch den Hinblick auf das Beispiel solcher Menschen, die durch solche Tugend glänzen, deren allererster Spiegel Christus ist, darnach die Heiligen im Himmel. Aber den ungeübten Anfänger bewegen vornehmlich Beispiele der Gegenwart und seines eigenen Zeitalters. So schaue die Jungfräulichkeit in Jungfrauen und unschuldigen Knaben an, bis du dich nach ihrer Schönheit sehnst, so die Keuschheit, die Liebe, die Geduld und alle übrigen Tugenden. Es ist ein Zeichen der wahren Reue, wenn du beim Anblick eines keuschen, demüthigen, gütigen Menschen von Herzen seufzt, dass du nicht so bist. Eine solche Busse ist freudig, wahrhaftig, beständig, aus dem Geiste geboren [1]).

---

1) E. A. a. a. O. 332 sq. = W. A. I, 319, 27 sqq.: Secundo paratur per intuitum et contemplationem speciosissimae iustitiae, qua quis in pulchritudine et specie iustitiae meditatus in eam ardescit et rapitur, incipitque cum Salomone fieri amator sapientiae, cuius pulchritudinem viderat. Haec facit vere poenitentem; quia amore iustitiae id facit; et hi sunt digni absolutione. Exempli gratia si vis poenitere de luxuria, non incipias numerare vitia, foeditates, damna eius: nam haec non diu tibi durabunt, quum sit violenta contritio, ex vi praecepti facta. Sed intende in speciem castitatis atque ad commoda eius pulcherrima, ut ipsa tibi intime placeat. Sic de omnibus aliis virtutibus. Sed hic regula talis notanda est, quod intuitus virtutum fit dupliciter. Abstractive, seu per se, et sic carnalem hominem parum movent: quo modo traditur per verbum praedicationis: sic enim non nisi speculative videtur. Concretive, sive per aliud; hoc est, exempli gratia, ut intuearis homines, qui tali virtute lucent, quorum omnium speculum primum est Christus, deinde sancti in coelo. Verum rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. Ideo virginitatem in virginibus et innocentibus pueris intuere, usque dum gemas a facie pulchritudinis eius: sic castitatem, caritatem, patientiam, reliquasque omnes ... Signum est enim verae contritio-

Als letzten Grund für die Anweisung, durch lebendige Beispiele des Guten sich zur Busse bestimmen zu lassen, gibt Luther diesen an, dass man nichts wahrhaft hassen könne, ohne das Gegentheil davon vorher geliebt zu haben. Vielmehr führe der Versuch, die Liebe zur Gerechtigkeit durch den Hass der Sünde zu erzeugen, zur Verzweiflung. Die wahre Busse sei süss, und steige von der Süssigkeit (des wahrgenommenen Guten) zum Hasse des Bösen herab. So könne auch der Hass gegen die Sünde nur aus Liebe zum Guten hervorgehen. Wer also zur Beichte gehen wolle, müsse viel mehr erwägen, wie sehr er die Gerechtigkeit liebe, als wie sehr er die Sünde hasse, und weit mehr darauf Bedacht nehmen, wie er künftighin ein gutes Leben führen wolle, als wie er das vergangene böse verlasse und hasse [1]).

Verwandt mit diesen Ausführungen ist, was Luther ungefähr gleichzeitig in dem lateinischen Schriftchen über die zehn Gebote sagt. Auch hier heisst es, die Reue müsse nicht sowohl aus dem Hasse, als vielmehr aus der Liebe hervorgehen. Letzteres aber sei der Fall, wenn man auf der einen Seite die göttlichen Wohlthaten erwäge, die man sein Lebenlang erfahren, und dem gegenüber nun seine Undankbarkeit und seine Vergehungen durch Missbrauch dieser Güte stelle. Dabei sei von dem natürlichen Guten emporzusteigen zu den geistigen Gütern, dass Gott seinen

nis, si inspecto homine casto, humili, benigno suspires ex corde, quia non es talis .... Haec est poenitentia iucunda, vera, stabilis et ex spiritu nata.

1) E. A. a. a. O. 334 = W. A. I, 320, 26 sqq.: Ratio omnium praedictorum est: Impossibile est ut odias aliquid vero odio et perfecto, cuius contrarium non prius dilexeris. Amor semper est prior odio, et odium natura et sponte fluit ex amore... Sic odium peccati et detestatio vitae praeteritae nulla cura, nullo labore quaesita veniunt sua sponte. Alioquin perversissimo ordine et nunquam pro futuro studio quaeritur amor iustitiae per odium peccati: imo machina desperationis et deiiciendi animi est talis perversitas. Poenitentia enim debet esse dulcis et ex dulcedine in iram descendere ad odium peccati... Plus tibi discutiendum est confessuro, quantum diligas iustitiam, quam quantum odias peccatum, multoque maiore imo solo hoc labore tibi cogitandum est. quomodo futuram vitam agas bonam, quam quomodo deseras aut odias praeteritam malam.

Sohn ins Fleisch gesandt und in den Tod am Kreuze hingegeben habe. Werde das alles wohl erwogen und mit den eigenen Sünden zusammengestellt, so werde auf wunderbare Weise Hass und Abscheu gegen sich selbst, Liebe und Lob Gottes erweckt. Dies sei die wahrhaftigste, lebendige und wirksame Reue, während jene, die von der Furcht der Hölle und der Schimpflichkeit der Sünde ausgehe, eine äusserliche, erdichtete, vorübergehende sei [1]).

Im ersten Sermon de passione Christi aus demselben Jahre kommt Luther ähnlich wie schon früher in dem sermo de circumcisione auf das Beispiel Christi zu sprechen. Das Leiden Christi habe (wie Augustin sagt) für uns eine doppelte Bedeutung, als sacramentum und als exemplum, indem es einerseits in dem leiblichen Tode Christi unsern geistlichen Tod für die Sünde abbilde, andererseits uns zeige, wie wir innerlich beschaffen seien, und uns so durch die Erkenntniss unserer Sündhaftigkeit zur Sanftmuth, Geduld, Demuth, Nachsicht und zur Weltverachtung in der Nachahmung des Leidens Christi bewege [2]).

Auch in den Resolutionen de indulgentiarum virtute führt Luther den Gedanken aus, dass im Gegensatze zu einer erdichteten, durch die Furcht vor der Strafe erzwungenen, heuchlerischen Reue die wahre Reue ihren Anfang zu nehmen

---

1) Decem praecepta, E. A. lat. 12, 86 sq. = W. A. I, 446, 12 sqq.: Haec autem contritio sic paranda est, ut non tantum ex odio, quantum ex amore procedat. Ex amore autem procedet (ut rudibus exempli gratia dicam), si homo secum ruminet beneficia dei in se per totam vitam collata, tum illis opponat suam ingratitudinem et vitia in abusu talium bonorum, ut quod dedit quinque sensus, tot periculis servavit, tot bona corporis, mentis, rerum dedit... Post haec fiat adscensus ad spiritualia, quod filium suum misit in carnem, crucifigi, mori.... Haec omnia ruminata et peccatis composita propriis mire excitant odium ac detestationem sui, amorem vero et laudem dei. Haec est verissima contritio, viva et efficax, ubi illa de timore inferni et peccati turpitudine est literalis, ficta, brevi durans, quia non radicata amore, sed incussa timore tantum.

2) E. A. lat. (32) I, 216 sq. = W. A. I, 337 sq. Vgl. auch die zweite Predigt de passione Christi aus demselben Jahre, E. A. a. a. O. 225 = W. A. a. a. O. 344, 27 sqq. Comm. in Galat., E. A. lat. 31 (in Gal. III) 243 = W. A. II, 501, 35 sqq.

habe von der Güte und den Wohlthaten Gottes, vor Allem von den Wunden Christi, sodass der Mensch durch die Anschauung der Güte Gottes zur Erkenntniss seiner Undankbarkeit und hierdurch zum Hasse gegen sich selbst und zur Liebe der göttlichen Güte gelange [1]).

Zum rechten Verständnisse dieser Ausführungen ist festzuhalten, dass sich hier überall die Frage nach der rechten Vorbereitung auf den Empfang des Busssacramentes mit der Frage nach der täglichen Busse des Christen verbindet [2]). Diese „tägliche Busse“ ist die fortschreitende Heiligung, die mortificatio des alten, die vivificatio des neuen Menschen. Von dieser führt Luther Aehnliches wie früher in den Predigten vor den Ablassstreite aus. Hatte er dort gesagt, dass der Mensch, der noch ausser der Gnade stehe, lediglich von Furcht vor der Strafe (timor servilis), der iustus dagegen, an welchem die Gnade ihr Werk begonnen, zugleich von kindlicher Furcht und von Liebe zu Gott in seinem Handeln bestimmt werde, so beschreibt er jetzt die rechte bussfertige Gesinnung des Christen ganz ebenso als eine solche, die aus Liebe zu Gott und der Gerechtigkeit hervorgehen müsse. Und ebenso wie er dort auf das Beispiel Christi hingewiesen hat, das uns beschämen soll, wenn

1) Resolutiones de virt. indulg. E. A. (33) var. arg. II, 210 = W. A. I, 576, 9 sqq. (Fortsetzung des Citats auf S. 220): Sic enim docemur peccata conteri, id est ad impossibile vel ad peius conari, cum vera contritio sit incipienda a benignitate et beneficiis dei, praesertim a vulneribus Christi, ut homo ad sui ingratitudinem primo veniat ex intuitu divinae bonitatis, et ex illa in odium sui ac amorem benignitatis dei. Tum fluent lacrimae, et odiet se ipsum ex corde, citra tamen desperationem. Tum odiet peccatum, non propter poenam, sed propter intuitum bonitatis dei, qua inspecta conservatur, ne desperet, et sese ardentissime odiat, etiam cum gaudio. Sic dum fuerit unius peccati vera contritio, omnium simul erit.

2) Sermo de poenitentia E. A. (33) var. arg. II, 336 = W. A. I, 322, 12 sq.: Contritio incipit in poenitente, sed non cessat per totam vitam usque ad mortem, et non ut multi putant durat per horam confessionis duntaxat. Ecce sic habes, quomodo intelligas, quod illi dicunt, oportere poenitere in caritate et cum bono proposito, quantum deus auxilium gratiae dederit. Vgl. zu dem Folgenden auch die Ausführungen von Kawerau, Johann Agricola S. 190. Köstlin, Luthers Theologie I, 159 ff. 206 ff.

falsche Scham, Zorn, Sinnenlust u. s. w. unser Herz bewegt, so erscheint auch hier Christus als das vollkommenste Beispiel des Guten, welches durch seine Schönheit uns anzieht und ergreift.

Der Unterschied ist nur dieser, dass Luther das, was er dort von der sittlichen Erneuerung des Christen im Gnadenstande gesagt hat, hier auf die contritio zum Zwecke der Absolution im Busssacrament überträgt, oder vielmehr beides verschmilzt, indem er die contritio in der poenitentia sacramentalis als Anfang der das ganze Leben hindurchwährenden contritio oder der poenitentia quotidiana betrachtet. Veranlasst ist er hierzu durch die Nothwendigkeit, den Missbräuchen des römischen Busssacramentes in Bezug auf die contritio entgegenzutreten. Im Gegensatze zu den Quälereien der römischen Beichtpraxis, zu der Anleitung der Leute, ihre Sünden einzeln aufzuzählen, ihre Schwere und Menge und die Furchtbarkeit der auf sie gesetzten Strafen zu erwägen, gibt Luther der Erkenntniss Ausdruck, dass eine solche „Reue“ gar keine Christenreue, sondern, wie er es früher bezeichnet hat, eine „Galgenreue“ sei. Eine solche Reue ist heuchlerisch, weil der so Bereuende nicht aufhört, im Herzensgrunde die äusserlich bereuten Sünden zu lieben; und sie macht den Menschen nur sündiger, weil sie widerwillig geschieht. In diesem Zusammenhange tritt im sermo de poenitentia ganz ebenso wie früher in den Predigten der paulinische Satz auf, dass das Gesetz und die Erkenntniss der Sünde nur die Sünde vervielfältigt. Es handelt sich also um éinen mittelst der Drohungen des Gesetzes auf den Menschen ausgeübten äusseren Zwang. Eben darum ist der Gegensatz nicht zwischen Gesetz und Evangelium oder zwischen Gesetz und Glauben, sondern zwischen äusserlicher Scheinreue und innerlicher Herzensreue. Von letzterer heisst es, dass sie aus Liebe zur Gerechtigkeit oder zum Guten hervorgehe, welche nicht durch Wort und Lehre, sondern durch Anschauung des sittlich Guten in seiner concreten Gestalt, in persönlichen Vorbildern der Keuschheit, der Demuth, der Güte etc. erweckt wird. Dieser Eindruck sittlicher Vorbilder wird nach dem Vorgange Augustins mit feurigen Kohlen verglichen und

als eine denjenigen, welche ihn ausüben, selbst unbewusste wunderbare Gemüthsbewegung in der Seele des Sünders beschrieben [1]). Diese Vorbildlichkeit sittlich guten Wandels ist in ihrer Vollendung in Christus vorhanden; aber wirksamer als Beispiele, die wir nicht selbst anschauen, von denen wir nur hören und lesen, sind für den Anfänger die gegenwärtigen Beispiele seiner eigenen Zeit.

Wenn man diese Aufstellungen Luthers auf die conversio impii bezieht, so kommt man zu der Behauptung Agricolas, dass die Busse nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium stammen müsse. In demselben Sinne hat Herrmann unter ausdrücklichem Hinweise darauf, dass der innere psychologische Vorgang bei der conversio impii und bei der Christenbusse der gleiche sei, die Ausführungen in dem Sermon von der Busse auf die Unwiedergeborenen bezogen und in ihnen den „Weg zur Erlösung" beschrieben gefunden. Einen äusseren Anlass zu diesem Missverständnisse können einzelne Stellen des Sermons bieten, in welchen Luther von den rudes und incipientes redet. Aber diese Deutung würde Luthern in directen Widerspruch, nicht nur zu seiner späteren Lehre, sondern auch zu seiner früheren, vor wie nach dem Ablassstreite beharrlich vorgetragenen Anschauung setzen. Denn zur Bekehrungsbusse hat Luther immer und ohne jedes Schwanken die Nothwendigkeit der Gesetzespredigt gefordert. Also kann er auch hier nicht beabsichtigen, die poenitentia legalis schlechthin zu verwerfen. Er gibt nichts weniger als eine Anweisung, dass die Bekehrung des Sünders ausschliesslich durch den Hinweis auf die Macht des Guten in Christi menschlichem Beispiele entstehen soll, und noch weniger ist es ihm in den Sinn gekommen, in der Weise wie

1) Sermo de poenit., E. A. a. a. O. 333 = W. A. a. a. O. 320, 14 sqq.: Et beatus Augustinus lib. 8 Confess. Psalmum 119 (120) sic exponit: Sagittae potentis acutae cum carbonibus vastatoribus, sagittas interpretans verba virtutes praedicantia ad abstractivam cognitionem, et carbones vastatores exempla sanctorum vastantia omnem linguam dolosam, imo malam cupiditatem. Sic admirabili sapientia dei fit, ut nullus sibi bene vivat. Et saepius fit, ut boni aliis prosint dum nesciunt, imo vero semper nesciunt, quia dum incedunt simpliciter, alii eorum verbis et vita moventur miro affectu.

Herrmann dies unternimmt, das Beispiel des Guten, welches Christus uns gibt, mit dem Evangelium, den Eindruck seines Beispiels auf das Gemüth mit dem Glauben zu identificiren, und daraus zu folgern, dass im psychologischen Verlaufe der Bekehrung der Glaube der Reue vorangehen müsse.

Vielmehr handelt es sich ihm einfach um Ersetzung der äusserlichen römischen Busspraxis durch Anweisung zu wirklicher Herzensreue, ohne welche man auch die Absolution nur unwürdig empfange. Das Hauptanliegen ist ihm die Sicherstellung der subjectiven Gewissheit der Sündenvergebung. Diese ist aber unmöglich, wenn der Mensch nur auf Grund einer erzwungenen heuchlerischen Reue das Sacrament empfängt. Nicht die Gesetzespredigt als solche, sondern deren Missbrauch in der römischen Busspraxis wird verworfen.

Ohne ächte innere Herzenstraurigkeit, ohne wirklich empfundenes Bedürfniss der Sündenvergebung soll niemand das Sacrament begehren. Die ganze Sacramentshandlung ist ohne diese contritio oder poenitentia interior ebenso werthlos, wie ohne den Glauben an das Verheissungswort. In diesem Zusammenhange wirft Luther die Frage auf, auf welchem Wege denn überhaupt jene wahre Herzensbusse entstehe, und kommt nun zu der Antwort: aus der Liebe zur Gerechtigkeit. Diese aber gehe selbst wieder aus der überwältigenden Macht hervor, welche lebendige Beispiele des Guten auf das Gemüth ausüben. Der letzte Gedanke wird später nicht wiederaufgenommen; in den lateinischen Predigten über die zehn Gebote wird dafür auf die Wohlthaten Gottes, vor allem in der Sendung seines Sohnes, in den beiden Passionspredigten auf das Leiden Christi verwiesen, welches Erkenntniss unserer Sünden bewirkt. Nun kommt Luther, wie sich zeigen wird, in dem Streite mit Eck noch wiederholt auf seinen Satz zurück, dass die rechte contritio aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehen müsse. Aber die specielle Wendung dieses Gedankens, dass die Liebe zur Gerechtigkeit durch lebendige Beispiele des Guten erweckt werde, wird nicht wieder berührt, kann also auch für Luther keineswegs die Bedeutung einer „bahnbrechenden Erkenntniss“ besessen haben. Am wenigsten ist seine Meinung, dass der Eindruck,

welchen das Beispiel Christi auf das Menschengemüth ausübe, der einzige in den Grundsätzen der Reformation begründete „Weg zur Erlösung“ sei. Denn in demselben Zusammenhange, in welchem er das Beispiel Christi berührt, fügt er das der „Heiligen“ hinzu, und bemerkt alsdann, dass für den Anfänger das unmittelbare Anschauen lebendiger Beispiele der Gegenwart wirksamer sei. So wenig besitzt Luther auch nur eine Ahnung von dem, was ihm als „bahnbrechende Erkenntniss“ nachgerühmt wird.

Will man nun das Verhältniss jener Aufstellungen zu Luthers sonstiger Lehre bestimmen, so lässt sich die Anknüpfung nicht verkennen, welche seine Anweisung, die Christenbusse müsse aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehen, schon in den Predigten vor dem Ablassstreite findet. Sofern im Christen bereits der neue Mensch lebt, lebt auch in ihm bereits die Liebe zu Gott und zum Guten, die den mächtigsten Beweggrund abgibt, die in dem alten Menschen noch fortwirkende Lust am Sündigen zu ertödten, und über ihre noch immer vorhandene Macht über das Fleisch aufrichtige Betrübniss zu empfinden. Ebensowenig aber wird man leugnen dürfen, dass diese Liebe zur Gerechtigkeit hier im Widerspruche zu Luthers früheren Aeusserungen als ausschliesslicher Beweggrund zur contritio betrachtet wird [1]). Denn nach jenen Predigten herrscht die Liebe zu Gott und zum Guten ausschliesslich erst in den Vollkommenen, während auf der Mitte des Weges der Heiligung immer noch zugleich der durch die Gesetzespredigt geweckte timor servilis, wenn auch mit dem Fortschreiten des neuen Menschen in abnehmendem Maasse, vorhanden ist. Das dringende Bedürfniss, der verkehrten römischen Busspraxis die rechte Herzens-

1) Es mag unentschieden bleiben, wie weit hierbei die Rücksicht auf die scholastische Streitfrage, ob die Busse ex dilectione dei oder ex timore poena hervorgehen müsse, mitgewirkt habe. Beachtung aber verdient, dass der in der Predigt de circumcisione (oben S. 197) so bestimmt hervorgehobene Gedanke, dass die rechte Reue aus dem Bewusstsein unserer Schuld, nicht aus der Scham (vor den Menschen) und der Furcht vor Strafe hervorgehen müsse, in dem sermo de poenitentia nicht wieder berührt wird. Diese Versäumniss hat die Einseitigkeit der späteren Darstellung wesentlich mit verschuldet.

busse gegenüberzustellen, hat zu einer zeitweiligen Zurückstellung dieser Erkenntniss und damit zu einer gewissen Einseitigkeit geführt. Aber schon in den Resolutionen über die Kraft der Indulgenzen steht neben der Forderung, dass die wahre Reue aus der Betrachtung der Güte und der Wohlthaten Gottes hervorgehen müsse (conclusio XXVI), die nachdrückliche Erklärung, dass Gott, wenn er anfange, den Menschen gerecht zu machen, er ihn zuerst durch das opus alienum der Gesetzespredigt demüthige und erschüttere, bevor er ihn durch das opus proprium der Gnadenbotschaft im Evangelium wieder aufrichte (conclusio VII. LXII. LXXV). Auch im Commentar zum Galaterbriefe vom Jahre 1519 finden wir, wie sich zeigen wird, den alten Gedanken vom Gesetze als der Vorbereitung auf die Gnade wieder energisch betont.

Zwei verschiedene, wenn auch von Luther öfters eng verbundene Fragen sind zu unterscheiden. Erstens: wie wird der heilsbegierige, seine Sünde und Schuld betrauernde Christ der Vergebung seiner Sünden gewiss? Zweitens: wie hat sich demgemäss im Gegensatze zur römischen Busstheorie das Christenleben zu gestalten? Beidemale kommt das Gesetz in Betracht. Dort, weil das Gesetz dem heilsbegierigen Christen immer wieder seine Heilsbedürftigkeit vorhält. Hier, weil der Christ auch im Gnadenstande und um täglich Busse thun zu können, sich im Spiegel des Gesetzes betrachten muss. Der erstere Gedanke ist vor und nach dem sermo de poenitentia von Luther sehr häufig und sehr bestimmt ausgesprochen worden; der letztere liegt schon in der Forderung der täglichen humiliatio und mortificatio des Christen und in dem Gedanken von dem auch im Christen noch vorhandenen timor servilis enthalten, wird aber gelegentlich ebenfalls ausdrücklich ausgesprochen. Die dritte Frage nach der conversio impii wird im sermo de poenitentia nicht berührt. Sie ist mit der Frage nach der Christenbusse verwandt, aber nicht identisch. Die Bedeutung des Gesetzes zur Erweckung des desiderium gratiae ist hier für Luther zweifellos.

Inwieweit nun etwa jene in dem sermo de poenitentia ausgeführten Gedanken eine weitere Ausbildung und Ver-

werthung auch für die conversio impii zulassen, ist eine dogmatische Frage, die bei der geschichtlichen Darstellung der Lehre Luthers ganz ausser Betracht bleiben muss. Dasselbe gilt von der Frage nach der dogmatischen Fortbildung der Lehre von der poenitentia evangelica.

Wir kehren daher jetzt einfach zur geschichtlichen Erörterung zurück und wenden uns zu den Ausführungen Luthers in den Jahren 1519 und 1520. Zunächst kommt hier der Streit mit Eck in Betracht.

Im Gegensatz zu Luther hatte Eck behauptet, die wahre Busse könne ihren Anfang auch von der Furcht vor der Strafe nehmen, hatte aber eingeräumt, löblicher und vollkommener sei die Busse dann, wenn sie von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehe [1]). Dieses Zugeständniss greift nun Luther auf. Aller gute Lebenswandel — so führt er aus — muss durch irgend ein Gesetz bestimmt werden. Das Gesetz ist daher der Anfang der Busse. Auch dem Büssenden muss vor Allem ein Gesetz offenbart und vorgehalten werden, gegen das er gehandelt hat und in Gemässheit dessen er zu handeln verbunden ist. Ist aber das Gesetz offenbart oder ins Gedächtniss zurückgerufen, so folgt ohne die Gnade alsbald eine Mehrung der Sünden, weil der Wille von Natur das Gesetz hasst. Das Gesetz kann ohne die Gnade des heiligen Geistes nicht geliebt werden. Wird es aber nicht geliebt, so wird sein Gegentheil, die Sünde, nicht gehasst. Also ist die Busse unmöglich vor der Liebe zum Gesetz. Christus hat die Sünder niemals durch Furcht zur Busse gezwungen, sondern hat die von ihm Berufenen auf sanfte Weise angezogen. Allerdings ist Furcht Gottes nothwendig, aber kindliche Furcht. Denn ohne Liebe wäre der Mensch garnicht

---

1) E. A. lat. 34 (var. arg. III), 181 = W. A. II, 359, 6 sqq.: Contra conclusionem reverendi patris et partem sermonis sui de poenitentia... intendo probare: Poenitentiam veram incipere a timore etiam poenae, et quod bene quis se praeparet discutiendo, recogitando etc. E. A. 184 = W. A. 361, 9 sqq.: Ex quo deinde consectarium est, poenitentiam non incipere ab amore et dilectione iustitiae, quamvis si sic inciperet, fateor eam esse laudabiliorem et perfectiorem, quam quod a timore poenae inciperet.

im Stande, seine Bekehrung zu ertragen, in welcher der Sünder erschreckt, zerschmettert und gedemüthigt wird. Der Mensch selbst kann sich aber aus eigener Kraft weder durch Furcht, noch durch Liebe dazu aufrichten, die Gnade zu gewinnen, sondern die Gnade kommt ihm zuvor und bewegt ihn zur reinen Anschauung Gottes und zur Liebe der Gerechtigkeit. Solange nun aber die Furcht der Liebe noch vorangeht, ist die Busse noch nicht begonnen. Erst wenn die Liebe eintritt, fängt die Busse an, d. h. die Liebe zur Gerechtigkeit und der Hass wider die Sünde. Träte aber die Liebe nicht ein, so würde die Furcht nur noch grössere Sünden wirken [1]).

1) Disputatio Lipsiae habita, E. A. a. a. O. 185 = W. A. II, 361, 33 sqq.: Omnis bona vita necesse est, ut instituatur per aliquam legem: ideo lex principium est poenitentiae cuiuslibet boni operis. Quare et in poenitente ante omnia oportet vel revelari vel suggeri legem, contra quam fecerit, et secundum quam facere debet. Lege autem manifestata aut in memoriam revocata mox sequitur augmentum peccati, si desit gratia, quia naturaliter odit voluntas legem. E. A. 186 = W. A. 362, 6 sqq.: Clarissime dicit Augustinus, quod lex dei non potest diligi, nisi accepta gratia spiritus sancti: Si autem non diligitur lex, contrarium eius, peccatum, non oditur. Ergo impossibile est poenitere ante dilectionem legis. E. A. 187 sq. = W. A. 363, 10 sqq.: Addo et illud, quod Christus nunquam peccatores coëgit timore ad poenitentiam, sed suaviter allexit quoscunque vocavit... Dico ergo, quod timor domini quidem neccessarius est, sed filialis, quia sine amore impossibile est ferre conversionem sui, in qua terretur, conteritur et humiliatur peccator... Quod (die Meinung der Scholastiker contritionem oportere fieri in caritate) ego sane intelligo, contritionem fieri movente et imperante caritate, ut sic sit voluntaria, hilaris, amorosa poenitentia. Ideo licet Iohannes increpaverit Iudaeos et terruerit, non ideo sequitur, poenitentes incipere etiam a terrore, aut si incipiunt a terrore, nisi accesserit gratia, hypocritae sunt verius quam poenitentes. E. A. 188 = W. A. 363, 31 sqq.: Nec timore nec amore potest se homo erigere ad gratiam capessendam, sed gratia praevenit, et movet ad merum dei obtutum et amorem iustitiae... Poenitentia nondum est incepta, quando timor praecedit caritatem. Sed intrante caritate incipitur poenitentia, id est amor iustitiae et odium peccati. Si autem caritas non intraret, timor non operaretur nisi maiora peccata. E. A. 189 = W. A. 364, 8 sqq.: Dico et ego, habita caritate simul moveri hominem ad timorem dei, et sic incipi poenitentiam a timore in caritate; alioquin stat firma sententia, quod timor poenam habet, bonum non operatur, sed odit legem. E. A. 201 = W. A. 371, 37 sqq.: Ego cum apostolo et Augustino sentio, quod

Zum richtigen Verständnisse dieser Ausführungen ist zu beachten, dass Luther hier keineswegs die Bedeutung des Gesetzes für die Busse bestreitet. Im Gegentheil, das Gesetz ist der Anfang der Busse. Wie der Busse die Anerkennung des Gesetzes und der Verbindlichkeit des Menschen, das Gesetz zu erfüllen, vorangehen muss, so muss sie selbst aus Liebe zum Gesetze hervorgehen. Der Ausdruck „Liebe zur Gerechtigkeit" gewinnt hierdurch seine schärfere Bestimmung, und wird vor dem Missverständnisse geschützt, das der sermo de poenitentia noch offen liess, als ob diese Liebe zur Gerechtigkeit lediglich durch gemüthliche Rührungen, welche die Macht oder das Beispiel des Guten hervorlockt, erzeugt werden könne. Die Liebe zum Gesetz ist die freudige Anerkennung des sittlichen Rechtes des Gesetzes an uns, die Lust an Gottes Gebot und die innere Willigkeit des Herzens, es zu erfüllen. Ihr Gegentheil ist die innere Lust an der Sünde trotz des äusseren Bussbekenntnisses, welche gerade durch die Gesetzesvorschrift, wie der Apostel sagt, hervorgetrieben wird. Wie nun die Lust an der Sünde das Merkmal des Unbekehrten, so ist die Liebe zum Gesetz das Merkmal des Christen im Gnadenstande. Bei jenem geht die äussere und widerwillige Gesetzeserfüllung, wenn sie überhaupt erfolgt, aus Furcht vor der Strafe, bei diesem aus Liebe zur Gerechtigkeit und kindlicher Ehrfurcht vor Gott hervor. Doch weiss Luther recht gut, dass der timor filialis in diesem Leben niemals vollendet, die Liebe zur Gerechtigkeit nie völlig ohne den timor servilis ist [1]). Aber dieser führt für sich allein nicht zur Herzensbusse, sondern nur zu grösserer Sünde, weil der Hass gegen das Gesetz noch im

---

nisi lex diligatur (quod est caritatis et non primae motionis), non bene vivitur. Ergo nec deus timetur nec colitur.

1) E. A. a. O. 197 = W. A. a. O. 369, 14 sqq. Respondeo, quod divus Gregorius non debet excludere caritatem, nec exclusit a timore incipiente poenitentiam, sicut D. D. (Eck) intelligit, sicut nec a caritate excluditur omnis timor servilis, praesertim in hac vita, cum caritatis officium sit expellere timorem servilem, atque id tota vita, et inducere timorem filialem. E. A. 200 = W. A. 371, 25: Illud Augustini bene placet, quod timor est medicamentum, caritas est sanitas, timor scilicet in caritate imperfecta et caritas perfecta.

Herzen lebt. Dieser Hass kann nur durch die Gnade überwunden werden, die den Menschen von Herzen willig macht, das Gesetz zu erfüllen. Erst wo diese innere Willigkeit oder die Liebe zum Gesetze und zur Gerechtigkeit vom heiligen Geiste in die Herzen ausgegossen ist, nimmt die wahre poenitentia, d. h. eben die innere Erneuerung des Christen ihren Anfang.

Eck hatte Luthern vorgeworfen, dass er die Menschen zu Engeln mache und der menschlichen Schwachheit vergässe [1]. Hierauf erwidert Luther, das thue er keineswegs, sondern lehre gerade, man solle aus Sündern keine Götter machen, indem sie ihre Schwachheit vergässen, vermöge deren sie vor der Gnade nur Böses thun könnten [2]. Nun hatte Eck freilich erwidert, darüber bestehe kein Streit, dass der Anfang unseres Heils auf göttlicher Inspiration beruhe; irrthümlich aber bezeichne Luther die zuvorkommende Gnade, welche die Herzen bewege, als die Liebe, da sie vielmehr eine andere freie göttliche Gabe sei, nämlich die Furcht des Herrn [3]. Dies bestreitet aber Luther mit dem Hinweise auf die Worte des Paulus, es sei unmöglich, das Gesetz zu erfüllen, ja, die Sünden würden unvermeidlich gemehrt, wenn der heilige Geist nicht die Liebe in unsere Herzen ausgiesse [4]. Ecks Unterscheidung aber zwischen der Liebe und jener andern Gabe Gottes, von welcher er sage, dass wir durch sie zuerst bewegt würden, widerstreite den Worten des Apostels: denn nicht jene andere Gabe, sondern allein die vom Geiste gewirkte caritas führe zur Liebe des Gesetzes; der timor servilis erzeuge nur Hass [5].

---

1) E. A. 190 = W. A. 365, 5 sqq.

2) E. A. 197 = W. A. 369, 26: Non ergo ego ex hominibus angelos facio, oblitus fragilitatis, sed doceo, ne deos faciamus ex peccatoribus, dum obliviscuntur fragilitatis suae, qua non possunt nisi malum facere ante gratiam.

3) E. A. 190 = W. A. 364, 28 sqq.

4) E. A. 195 = W. A. 368, 21 sqq.: Respondeo: haec plane omnia sunt erronea propter verbum Pauli, qui dicit, impossibile esse legem impleri, imo peccata non augeri nisi Spiritus sanctus diffundat caritatem in cordibus nostris.

5) E. A. 196 = W. A. 368, 28 sqq.: Invenit etiam aequivocationem

Herrmann urtheilt, Luther habe Eck nicht widerlegt, wenn er sich auf die Gnade berufe, welche jener nicht leugnete. Er habe zeigen müssen, wie die Gnade die Reue wecke. Dies geschehe durch den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft, welchen der Sünder aus dem Verkehr mit Personen empfange [1]). Aber darum handelt es sich im Streite mit Eck garnicht. Ebensowenig handelt es sich für Luther hier darum, die von der Gnade gewirkte Kraft des Glaubens und die Liebe als Vorgänge in dem eigenen Bewusstsein zu erleben und zu verstehen [2]). Den timor servilis, welchen Eck als erste Gnadenwirkung bezeichnet, will Luther überhaupt nicht als solche gelten lassen [3]). Dass derselbe der poenitentia vorhergehe, ja, wenn auch in stets abnehmendem Masse, das ganze Christenleben hindurch andaure, gibt er zu. Aber er ist ihm, wie wir sahen, nur das opus alienum Gottes, kein Gnadenwerk, keine inspiratio divina. Hierauf allein bezieht sich an diesem Punkte sein Widerspruch gegen Eck. Auf den Gedanken des sermo de poenitentia, dass die Anschauung sittlicher Vorbilder des Guten im Sünder die Liebe zur Gerechtigkeit wecke, greift er im Streite mit Eck nicht wieder zurück. Allerdings aber kommt hier in Luthers Ausführungen

---

gratiae, aliam esse caritatem, aliam donum, quo primo movemur. Transeat haec distinctio, nihil ad propositum, est elusio verborum Pauli. Clarissimus est textus Pauli, nisi gratia et caritas faciat nos diligere legem, lex semper iram operatur: hoc donum autem, quo primum movemur, non diliget legem, sed caritas spiritus. Kurz vorher W. A. 368, 26 sq.: Vadat ergo cum suo servili timore, qui non operatur nisi odium legis et dei, et cum iniuria vocatur disponens ad gratiam.

1) A. a. O. 41. 44.

2) Herrmann fügt hinzu: Bei der herkömmlichen Anweisung zur Reue handle es sich lediglich um eine Regung des Selbsterhaltungstriebes, die sich als Höllenangst und Verlangen nach Seligkeit äussere (a. O. 43). Aber Luther selbst hat diesen Gesichtspunkt nirgends geltend gemacht.

3) Anders noch in der Heidelberger Disputation (1518), in welcher Luther das Gesetz als eine dem Menschen ultra vires suas naturales gegebene Hilfe, ut illuminet ac moveat ad bonum bezeichnet, freilich aber hinzusetzt, dass es gleichwol dem Menschen zur Gerechtigkeit vielmehr hinderlich als förderlich sei E. A. a. a. O. 391 = W. A. I. 356, 8 sqq. vgl. E. A. a. O. 387. 390 = W. A. a. a. O. 353, 15 sq. 355, 30 sqq.

dadurch einige Unklarheit, dass der ursprüngliche Gesichtspunkt, nach welchem es sich um die tägliche Busse des Christen im Gnadenstande, oder um die mortificatio und vivificatio handelt, nicht scharf festgehalten ist. Gelegentlich redet er wieder so, als ob er die conversio impii beschreiben wolle [1]). Eine Ausgleichung beider Gesichtspunkte wäre nur unter Zuhilfenahme des Begriffes der gratia praeveniens möglich gewesen. Von diesem aber hat Luther keinen Gebrauch gemacht: denn die von ihm gebrauchten Worte gratia praevenit [2]) haben im Zusammenhange einen andern Sinn, und beziehen sich auf die in Christus offenbarte göttliche Barmherzigkeit.

In den Resolutionen über die Leipziger Disputation hält Luther an dem dort von ihm Ausgesprochenen fest. Voran steht wieder der Satz, dass der Christ tägliche Busse thun müsse, weil er täglich sündigt, zwar nicht durch Verübung grober Verbrechen, aber dadurch, dass er Gottes Gebote nicht erfüllt [3]). Die Behauptung, dass die Busse vor der Liebe zur Gerechtigkeit von der Verdammung der Sünden ihren Ausgang nehmen könne, erklärt er für pelagianische Ketzerei, weil sie dem Menschen die natürliche Kraft zutraue, von der Sünde sich abzuwenden, statt diese Kraft allein der Gnade und der von ihr gewirkten Liebe zur Gerechtigkeit zuzuschreiben [4]). Ohne die Gnade tödtet das Gesetz und

---

1) E. A. 34 (var. arg. III), 187 = W. A. II, 363, 14 sqq.: Sine amore impossibile est ferre conversionem sui, in qua terretur, conteritur et humiliatur peccator. E. A. a. a. O. 199 = W. A. 370, 22 sqq.: Dico non potuisse Paulum intus ex corde converti nisi trahente gratia, ut beatus Augustinus contra epistolas Pelagianorum docet, gratiam dei facere ex nolentibus ac resistentibus volentes et sequaces. Vgl. auch E. A. 197 = W. A. 369, 29 sqq.

2) E. A. a. a. O. 188 = W. A. II, 363, 33.

3) Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis, E. A. a. a. O. 245 = W. A. II, 403, 6 sqq.: Quotidie peccat omnis homo et quotidie poenitet, docente Christo: ‚Poenitentiam agite', excepto uno ... qui poenitentia non indiget (sc. Christo). E. A. 254 = W. A. 408, 34 sqq.: Omnis Christianus quotidie poenitet, quia quotidie peccat, non quidem perpetrando crimina, sed non perficiendo mandata dei.

4) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 282: Ehe die Gnade den Willen (zur Liebe) bewegt, kann der Mensch nicht wirklich Busse thun.

mehrt die Sünde; denn der äussere Zwang, der den Menschen abhält, das Böse zu thun, macht ihn zum Heuchler, indem er vorgibt, die Sünden zu hassen, die er doch in Wahrheit nicht hasst und nicht hassen kann, bevor er das Gesetz zuvor lieben gelernt hat [1]). Von einer Ersetzung der Gesetzespredigt durch die Predigt des Evangeliums ist Luther auch hier weit entfernt.

Im Commentar zum Galaterbrief vom Jahre 1519 begegnen uns dieselben Gedanken vom Gesetze als der virtus peccati, von dem erheuchelten Hasse gegen die Sünde, welche der äussere Zwang des Gesetzes erzeugt, von der Furcht vor der Strafe, welche nur den innern Hass gegen das Gesetz und die Lust an der Sünde vermehrt, vom Gesetzesbuchstaben, welcher nur tödten, nicht beleben kann [2]). Ausdrücklich aber heisst es, dass die Gesetzespredigt, indem sie zur Erkenntniss der Sünde und der Unmöglichkeit, das Heil aus eigener Kraft zu gewinnen, führt, die Sehnsucht und das Verlangen nach der Gnade weckt, und insofern also auf den Empfang derselben vorbereitet [3]). Sind wir dann zum Glauben gelangt,

1) E. A. a. a. O. 273 = W. A. 421, 17 sqq.: Qui opus bonum aut poenitentiam a peccatorum detestatione ante dilectionem iustitiae incipi, nec in eo peccari asserit, hunc inter Pelagianos haereticos numeramus... Est ergo expresse haeresis Pelagiana, dicere, poenitentiam ante dilectionem iustitiae incipi. Dilectio autem iustitiae gratia dei est, non natura ... Docui ego in Resolutionibus et Sermone de poenitentia, peccatorum recordationem ante amorem iustitiae nemini esse salutarem sed noxiam. Ideo primum conandum, ut iustitia diligatur, tum amore iustitiae peccata detestentur. E. A. a. a. O. 273 sq. = W. A. 422, 6 sqq.: Stat ergo sententia, quod sine gratia lex occidit et auget peccatum; etsi foris cohibet manum, tamen intus eo magis invitum accendit animum... Ita fit, ut hypocrita fiat, et peior quam prius, dum simulat se odisse peccata, quae vere nec odit nec odisse potest, nisi legem prius dilexerit, imo plus iam diligit peccata quam prius.

2) E. A. lat. 31 (comm. in Gal. III) 176. 237. 238. 244. 269. 297. 474 = W. A. II, 468, 33 sqq. 498, 25 sqq. 499, 10 sqq. 502, 7 sqq. 514, 22 sqq. 527, 28 sqq. 613, 12 sqq. u. ö.

3) E. A. a. a. O. 172 = W. A. 466, 17 sqq.: Sed cur Christus in evangelio multa praecipit et docet, si hoc legis officium est? Item et apostoli multa praecipiunt, cum tamen sint evangelii praedicatores. Respondeo: Doctrinae eiusmodi quae ultra fidem traduntur ... sunt vel interpretationes legis, quibus peccatum clarius cognosceretur, ut gratia

und haben erkannt, wie heilig und heilsam das Gesetz, wie hässlich die Begierde ist, so lieben, loben und billigen wir auf wunderbare Weise das Gesetz, und je mehr uns das Gesetz selbst gefällt, desto mehr verurtheilen und tadeln wir hinwiederum unsre Begierden und erfüllen jetzt freudig und

tanto ardentius quaereretur, quanto peccatum certius sentiretur, vel sunt remedia et observationes, quibus gratia iam accepta et fides donata custodiretur, aleretur perficereturque. E. A. 291 = W. A. 524, 25 sqq.: Ideo lex non adversus promissa dei, imo pro promissis dei. Quomodo? Quia dum peccata ostendit, et convincit, non posse per eam quemquam iustificari, quin et augeri peccatum per eam contingit, imo eo magis promissionis impletionem quaeri, invocari, exspectari cogit, ut multo magis necessariam, quam dum lex non esset. E. A. 292 = W. A. 525, 9 sqq.: Si enim lex vivificare posset, iusti essemus: at nunc occidit potius, et peccatores amplius facit, atque hoc ipso pro promissis facit, dum ea fortius optari cogit et omnem iustitiam operum funditus destruit. Si enim non destrueret, promissionis gratia non quaereretur. E. A. 295 = W. A. 526, 32 sqq.: Est itaque lex posita, ut peccatum augescat. At non solum peccati augmentum quaesitum est, sed ut homo superbus id ipsum cognosceret et terreretur per legem, coactusque in sui desperationem misericordiam sitiret. E. A. 297 sq. = W. A. 527, 28 sqq.: Furit enim concupiscentia et odit legem, carcerem suum, sed cogitur tamen ab operibus abstinere peccati. Hanc autem miseriam qui intellexerint, utique humiliati gratiam suspirant, nec possunt de legis iustitia confidere, quando sentiunt se invitos ad legem et pronos ad peccatum per legem fieri... Unde beatus Augustinus hoc loco: Quod per legem praevaricatores legis ipsi inventi sunt, non ad ad perniciem, sed ad utilitatem valuit eis, qui crediderunt, quia per cognitionem maioris aegritudinis et desiderari medicum vehementius fecit et diligi ardentius. Cui enim plurimum dimittitur, plurimum diligit; et hoc Rom. 5. ‚Ubi abundavit peccatum superabundavit et gratia.' Non ergo lex solum posita est, ut peccatum revelaret et augeret, ... sed ut per peccatum revelatum humiliaret et ad Christum urgeret. E. A. 300 = W. A. 529 1 sqq.: Iterum ut dixi, cave, ne sic contextum legas: Lex paedagogus noster fuit in Christo, quasi in Christo iam viventibus lex paedagogus noster sit; ... sed sicut pueri sunt sub paedagogo ad haereditatem ..., ita lex est noster paedagogus ad Christum, id est, ut per legem acti et exerciti ad Christum, ad fidem, ad haereditatem quaerendam et suspirandam paremur: lex enim ut dixi ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum. E. A. 301 = W. A. 529, 14 sqq.: Egregie itaque finem legis declarat, non esse scilicet nostram iustitiam et impletionem, sed suspirium ad Christum, ut per fidem eius quaeratur impleri. Vgl. auch E. A. 240 = W. A. 500, 12 sqq. E. A. 307 = W. A. 532, 15 sqq. u. ö.

gern, was zur Zeit unsrer Unwissenheit das heilsame Gesetz mit Gewalt und Schrecken äusserlich erzwang und dennoch innerlich nicht zu erzwingen vermochte. So ist das Gesetz, unser früherer Pädagog, jetzt unser Freund geworden und wird von uns mehr geehrt als gefürchtet [1]). Von der Knechtschaft unter dem Gesetz schreitet daher der Christ fort zum Dienste des Geistes, von der Freiheit zur Sünde zur Freiheit von Gesetz und Sünde, von der Sünde zur Gnade, von der Furcht vor der Strafe zur Liebe der Gerechtigkeit, vom Gesetz zur Gesetzeserfüllung, vom Worte zur Sache, vom Abbild zur Wahrheit, vom Zeichen zur Wirklichkeit, von Mose zu Christus, vom Fleische zum Geist, von der Welt zum Vater — alles dieses zumal [2]).

In diesen ganzen Ausführungen ist nirgends von der täglichen Busse des Christen, ebenso wenig wie von der poenitentia sacramentalis, sondern von der conversio impii, von der Bekehrung des Menschen unter dem Gesetze und der Sünde zum Glauben an die rechtfertigende und lebendigmachende Gnade, und von dem neuen Leben des durch den

1) E. A. a. a. O. 299 sq. = W. A. II, 528, 20 sqq.: At sicut pueri solo timore disciplinae coercentur, plerumque et odiunt paedagogum..., ita qui sub lege sunt timore minantis legis coercentur ab operibus peccati, odiunt legem, maluntque et ipsi liberas cupiditates habere.... Deinde ubi pueri ad haereditatem pervenerunt, intelligentes quam utilis fuerit paedagogus, iam incipiunt diligere quoque et laudare officium paedagogi, damnareque se ipsos, quod non libentes et volentes obtemperaverint, ... ita nos fide acquisita, quae vera est haereditas nostra... intelligentes, quam sancta salubrisque sit lex, quam foeda vero cupiditas, iam legem diligimus, laudamus et mire probamus. Rursum cupiditates nostras eo magis damnamus et vituperamus, quo magis lex ipsa placet, et nunc hilariter et libenter facimus, quod ignorantibus tunc nobis salubris lex vi et terrore extorquebat foris, et tamen intus extorquere nequivit. Hoc est, quod dicit, iam non esse nos sub paedagogo. postquam fides venit, sed paedagogus amicus factus est, et a nobis honoratur magis quam timetur. Vgl. E. A. 237 = W. A. 498, 25 sqq.: Per legem enim suscitatur odium legis, sed per fidem infunditur dilectio legis. Ideo legis operator legem servat cum odio legis, id est pessime omittit, dum aliud intus optat, aliud foris simulat: fidei autem spiritus legem servat cum dilectione legis, hoc est optime legem implet, et tamen foris cum peccatis suis pugnans ostendit se peccatorem esse.

2) E. A. 397 = W. A. 576, 7 sqq.

Glauben und den heiligen Geist zur freudigen Gesetzeserfüllung befähigten Menschen die Rede. Die Erschütterung durch das Gesetz erscheint also in der That als „das grundlegende Erlebniss bei der Entstehung des Glaubens“, sofern die Pädagogie des Gesetzes die Sehnsucht nach der Erlösung weckt [1]). Ueber die Rechtfertigung aus dem Glauben äussert sich Luther übrigens im Commentar zum Galaterbrief ganz ebenso, wie in seinen früheren Schriften, fasst also die Sündenvergebung durch Gottes Barmherzigkeit und die Geistesmittheilung durch die unio cum Christo aufs Engste zusammen [2]).

Ganz übereinstimmend mit dem Commentar zum Galaterbrief bestimmt Luther auch in den (unvollendeten) lateinischen Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1519 und 1520 das Verhältniss von Gesetz und Evangelium und betont ebenso die Nothwendigkeit, dass der Mensch erst durch den Schrecken des Gesetzes gedemüthigt und erschüttert werden müsse, damit er nach der Gnade, die ihm Trost und Frieden bringt, sich sehne [3]). Auch die alte Unterscheidung

---

1) Köstlin, Luthers Leben II, 33 flg. 640, und Kawerau a. O. 185 haben hier also gegen Herrmann (a. O. 63) einfach Recht.

2) E. A. a. a. O. 220. 229. 234. 235. 248. 263. 317. 365. 429 = W. A. a. a. O. 490, 27 sqq. 495, 1 sqq. 497, 15 sqq. 36 sqq. 503, 36 sqq. 511, 13 sqq. 537, 1 sqq. 560, 25 sqq. 591, 26 sqq. u. ö.

3) E. A. lat. 14, 241: Peccator non iustificatur nisi damnetur, non vivificatur, nisi occidatur... Quare in gratiae infusione necesse est esse amaritudinem, tribulationem, passionem, sub quibus gemit vetus homo, sui occasum aegerrime ferens... Iste inquam est modus non modo primae gratiae infundendae, sed et cuiuslibet eius sequentis augmenti. Semper enim magis ac magis crucifigitur vetus homo, expelliturque peccatum, ingrediente semper magis ac magis gratia usque ad mortem. a. a. O. 330: Lex... revelat peccatum quo confunditur conscientia, quae confusa perturbatur ab ira et morte, quam lege iudicante videt se meruisse. Hic enim excessus subito et vehementer convertit, confundit perturbatque superbos, redigens eos in nihilum, cogitque posito iustitiae supercilio misericordiam dei quaerere. a. a. O. 15, 129: Neque enim quisquam perfecte convertitur, donec infernum et coelum gustaverit, hoc est, donec experiatur, quam malus et miser sit ipse, et quam dulcis et bonus dominus, quod intentato mortis periculo et horrore iudicii extremi potissimum sentitur, et in spe ac fiducia misericordiae dei agnoscitur. Vgl. auch a. a. O. 14, 307 sqq. 15, 252. 16, 64 sqq. 159 sqq. u. ö.

vom opus dei alienum und opus proprium findet sich hier wieder [1]).

In dem deutschen Sermon von dem Sacrament der Busse (1519) [2]) behandelt Luther nicht wie im lateinischen sermo de poenitentia die tägliche Busse oder die fortschreitende Herzenserneuerung des Christen, sondern das, was er als die Hauptsache im Sacrament bezeichnet, die Vergebung der Schuld, „die man möcht heissen göttlichen oder himmlischen Ablass, den niemand denn Gott allein vom Himmel geben kann [3]).“ Während der Ablass nur äusserlich mit der Kirche versöhnt, heisst es von der göttlichen Sündenvergebung: „Vergebung der Schuld oder himmlischer Ablass legt ab die Furcht und Blödigkeit des Herzens gegen Gott, und macht leicht und fröhlich das Gewissen innerlich, versühnet den Menschen mit Gott, und das heisst eigentlich und recht die Sünd vergeben, dass den Menschen sein Sünd nit mehr beissen noch unruhig machen, sondern eine fröhliche Zuversicht überkommen hat, sie sein ihm von Gott immer und ewiglich vergeben.“ Das Sacrament besteht in drei Stücken: erstens der Absolution, zweitens der Gnade, Vergebung der Sünden, Fried und Trost des Gewissens, drittens dem Glauben an die Kraft des Wortes Christi: Was du lösest, soll los sein etc. „Dieses heilige, tröstliche, gnadenreiche Wort Gottes muss ein jeglicher Christenmensch tief beherzigen und mit grossem Dank in sich bilden, denn hierin liegt das Sacrament der Busse, Vergebung der Sünden, Trost und Fried des Gewissens, alle Freud und Seligkeit des Herzens wider alle Sünd, wider alle Erschreckung des Gewissens, wider Verzweiflung und Anfechtung der Pforten der Höllen.“ An dem Glauben liegt es allein, dass die Sacramente wirken, was sie bedeuten; ohne ihn ist alle Absolution, sind alle Sacramente umsonst; nicht das Sacrament, sondern der Glaube, der das Sacrament nimmt, legt die Sünde ab; denn wie Augustin sagt: das Sacrament

---

1) A. a. O. 16, 70: Hoc fit, dum alienum opus operatur, ut operetur opus suum, dum damnat ut salvet, dum conscientiam conturbat, ut pacificet.

2) E. A. (2. Aufl.) 16, 35 ff. = W. A. II, 714. ff.

3) E. A. a. a. O. 36 = W. A. a. a. O. 714.

nimmt die Sünd nit darum, dass es geschieht, sondern darum, dass man ihm glaubt [1])“. Die Vergebung der Sünden wird Keinem zu Theil „um der Würdigkeit willen seiner Reue für die Sünd, noch um der Werke willen der Genugthuung, sondern allein um des Glaubens willen in die Versprechung Gottes“. Bei der Vergebung der Schuld thut ein Papst und Bischof nichts mehr, als der geringste Priester, „ja, wo ein Priester nit ist, ebensoviel thut ein jeglicher Christenmensch, ob es schon ein Weib oder Kind wäre. Denn welch Christenmensch zu dir sagen kann: Dir vergibt Gott deine Sünd, in dem Namen etc., und du das Wort kannst fahen mit einem festen Glauben, als sprechs Gott zu dir, so bist du gewiss in demselben Glauben absolvirt: so ganz und gar liegt alle Ding im Glauben auf Gottes Wort [2])“. An der Gewissheit dieser Vergebung darf man nicht zweifeln: denn „es ist kein grösser Sünd, denn dass man nicht gläubt den Artikel Vergebung der Sünd [3])“. Die aber der Vergebung nicht gewiss zu sein meinen, „sie meinen denn, sie haben genugsam Reu und Werk gethan“, die strafen Christum Lügen, begehen die Sünde wider den heiligen Geist und erhalten zur Strafe die Verzweiflung und ewige Verdammniss. Allerdings „dass nit abermal jemand mir schuld gebe, ich verbiete gute Werk, so sage ich, man soll mit allem Ernst Reu und Leid haben, Beichte und gute Werk thun“; aber der Glaube an das Sacrament muss „das Hauptgut sein und das Erbe, dadurch man Gottes Gnade erlange und darnach viel Gutes thue, allein Gott zur Ehr und dem Nächsten zu Nutz, und nicht darum, dass man sich darauf verlassen soll, als genugsam vor die Sünd zu bezahlen, denn Gott gibt umsonst, frei seine Gnad, so sollen wir auch umsonst, frei wiederum ihm dienen [4])“. Also alles, was von dem Sacrament gesagt ist, „ist denen gesagt, die betrübt, unruhige, erschrockene Gewissen haben, die gern wollten der Sünd los und fromm sein, und wissen nit, wie sie es anfahen sollen. Denn dieselben haben auch wahre Reu, ja zu viel Reu und

1) E. A. a. a. O. 38 = W. A. a. a. O. 715.
2) E. A. a. a. O. 39 = W. A. a. a. O. 716.
3) E. A. a. a. O. 40 flg. = W. A. a. a. O. 717.
4) E. A. a. a. O. 42 ff. = W. A. a. a. O. 717 ff.

Kleinmüthigkeit; die tröstet Gott durch den Propheten Jes. 40 und Matth. 11". „Die Hartnäckigen aber, die noch nit begehren Trost der Gewissen, haben auch dieselbe Marter nit befunden, denen ist das Sacrament nichts nütze, die muss man mit dem schrecklichen Gericht Gottes vor weich und zag machen, dass sie auch solchs Trosts des Sacraments suchen und seufzen lernen" [1]).

In diesen drei Stücken also besteht das Sacrament: Wort Gottes, d. i. die Absolution, Glauben an die Absolution, und Frieden des Gewissens in der Vergebung der Sünden, die dem Glauben gewiss folgt. Von dem Sacrament aber ist die Busse zu unterscheiden. Diese theilt man auch in drei Stücke: Reue, Beichte und Genugthuung. Ueber Reue, Beichte und Genugthuung mag man ohne Schaden irren, wenn nur der Glaube da ist. Von der Reue redet Luther nicht weiter, sondern begnügt sich, ihren Missbrauch aufgezeigt zu haben. Bei der Beichte ist die Hauptsache, dass man Gott seine Sünden bekennt; von der Genugthuung heisst es: „die beste ist, nimmer sündigen und seinem Nächsten alles Gutes thun, er sei Freund oder Feind" [2]).

Dieser deutsche Sermon ist für Luthers Lehre von der Busse mindestens eben so bedeutsam, als der lateinische sermo aus dem Jahre 1518. Hatte Luther schon in diesem betont, dass der Glaube an die göttliche Sündenvergebung weit wichtiger sei, als die Frage nach der Wahrheit der contritio, so legt er in jenem so sehr alles Gewicht auf den Glauben, der das Verheissungswort ergreift, dass er ausdrücklich die Anweisung gibt, man solle sich darüber, ob man recht und genug bereut habe, nicht ängstigen. So wenig ist ihm darum zu thun, der psychologischen Frage nach der Entstehung der rechten Busse nachzugehen. Was er zum rechten Empfang der Absolution fordert, ist lediglich ein bekümmertes Herz, welches den Trost der Sündenvergebung begehrt, und der Glaube, der diesen Trost mit festem Vertrauen auf die Wahrheit des göttlichen Wortes ergreift. Wo

---

1) E. A. a. a. O. 44 = W. A. a. a. O. 720.

2) E. A. a. a. O. 45 ff. = W. A. a. a. O. 721 ff.

dieser Glaube nicht ist, hilft auch das Absolutionswort nichts: „denn Gott kann niemand geben, der es nit will haben; der will es aber nit haben, der nit gläubt“ [1]). Dieser Glaube ist aber kein allgemeiner Glaube an die Macht des Guten, aus welchem der Vorsatz der Sinnesänderung erwüchse; sondern einfach Glaube an die sündenvergebende Gnade in Christo, fides specialis. Wiederum, der Glaube kann nicht entstehen, wo der Mensch nicht betrübt und geängstet ist in seinen Sünden. Wer also das Bedürfniss des Trostes noch nicht empfunden hat, den muss man erst „mit dem schrecklichen Gericht Gottes“ erschüttern, damit er nach jenem Trost verlange. Also kein Wort davon, dass die Betrübniss des Herzens, welche nach der Sündenvergebung verlangt, durch die Rührungen, welche die Macht und das Beispiel des Guten in der Seele hervorbringen, erweckt werden müsste. Soll hiernach Luther nicht mit sich selbst in den ärgsten Widerspruch kommen, so darf der Satz, die Busse solle nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit stammen, nicht hier eingemengt werden, wo es sich um die Frage handelt: wie kommt der Sünder dazu, den Trost der göttlichen Gnade zu suchen, und wie entsteht der Glaube, der diesen Trost ergreift? Hier bleibt die einzige Antwort die längst bekannte: das sehnsüchtige Verlangen nach dem Gnadentrost wird nur in denen erweckt, die durch die Schrecken des göttlichen Gerichts „weich und zag“ gemacht worden sind.

Von den Schriften des Jahres 1520 gehören namentlich die gewaltige Reformationsschrift von der babylonischen Gefangenschaft und die assertio omnium articulorum per bullam Leonis X damnatorum hierher. In beiden behandelt Luther wieder eingehend die Lehre von der Busse.

In dem Abschnitte der Schrift de captivitate babylonica vom Sacramente der Busse wirft Luther den römischen Gegnern vor, dass sie das Sacrament selbst aufgehoben haben, welches aus zwei Stücken besteht, dem göttlichen Verheissungswort und dem menschlichen Glauben. Nicht darum ist es ihnen

1) E. A. a. a. O. 47 = W. A. a. a. O. 722.

zu thun gewesen, zu lehren, was den Christen in den Worten Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23 versprochen ist, sie anzuweisen, was sie zu glauben hätten und welch grosser Trost ihnen geboten sei, sondern lediglich darum, wie sie ihre tyrannische Gewaltherrschaft ausdehnen und befestigen könnten [1]). Also ganz wie in den früheren Schriften legt Luther das Hauptgewicht beim Busssacrament auf das verbum promissionis, den göttlichen Gnadentrost der Sündenvergebung, und auf den Glauben, welcher diesen Trost ergreift. Wenn er nun weiter den römischen Gegnern den Vorwurf macht, dass sie die Reue dem Glauben an die Verheissung vorhergehen lassen, und für ein Verdienst, statt für eine Wirkung des Glaubens erklären [2]), so ist klar, dass hier nicht von der contritio impii, sondern von der rechten Weise die Rede ist, das Busssacrament, d. h. die Absolution zu empfangen. Es sei eine gefährliche und verwerfliche Lehre, die Reue aus der Sammlung und Betrachtung der einzelnen Sünden hervorgehen zu lassen, ohne vorher die Ursache der Reue gezeigt zu haben, nämlich die unwandelbare Wahrheit der göttlichen Drohungen und Verheissungen. Vielmehr sei vor Allem der Glaube an diese hervorzurufen und so die Erkenntniss zu wecken, dass es weit wichtiger sei, auf die göttliche Wahrheit sein Augenmerk zu richten, durch die die Menschen erniedrigt und erhöht werden, als die Menge ihrer Sünden zu betrachten. Denn wenn dieses ohne Rücksicht auf die Wahrheit Gottes geschieht, so wird hierdurch nur die Sehnsucht nach der Sünde wieder aufgefrischt und vermehrt, aber nicht die Reue bereitet [3]).

---

1) de captiv. babyl., E. A. lat. 36 (var. arg. V) 77 sq. = W. A. VI, 543, 12 sqq.

2) E. A. a. a. O. 80 = W. A. VI, 544, 26 sq.: Contritionem sic docuerunt, ut eam fide promissionis priorem facerent.

3) E. A. a. a. O. 80 = W. A. a. a. O. 545, 9 sqq.: Quare etsi non nihil docent, qui ex peccatorum suorum ut vocant collectu et conspectu contritionem parandam docent, periculose tamen et perverse docent, dum non ante principia et causas docent contritionis, nempe divinae comminationis et promissionis veritatem immobilem ad fidem provocandam, ut intelligant, multo maiori negotio sibi veritatem divinam esse spectandam, unde humilientur et exaltentur, quam peccatorum suorum turbam,

Der Glaube, welcher hier gefordert wird als Bedingung und Ursache wahrer Reue, ist also der Glaube sowol an die Drohungen als an die Verheissungen Gottes. Und das Motiv dieser Forderung ist das alte: nur ein bekümmertes heilsbegieriges Herz kann den Trost der Sündenvergebung empfangen, wenn es, durch die Drohungen des Gesetzes erschüttert, den Verheissungen des Evangeliums fest vertraut. Wird also auch der Glaube hier der contritio vorangeschickt, so doch ausdrücklich in dem Sinne, dass die Wahrheit der Drohung Ursache der Reue, die Wahrheit der Verheissung Ursache des Trostes sei. In diesem Sinne wird die Forderung eingeschärft, vor allen Dingen den Glauben zu lehren, dem alsdann Reue und Trost nothwendig von selbst folgen würden. Die Voranstellung der fides vor der contritio erklärt sich hier also aus einem erweiterten Glaubensbegriff, nicht in dem Sinn des Vertrauens auf die Macht des Guten, wie Herrmann es deutet, sondern in dem Sinne der unbedingten Anerkennung der Autorität der göttlichen Drohungen, welche selbst wieder in der Anerkennung unsrer unbedingten sittlichen Verpflichtung ruht, uns den sittlichen Ordnungen und Geboten Gottes, dieser lex aeterna, zu unterwerfen. Der Glaube an die göttlichen Verheissungen kann, ohne dass das Herz vorher durch die Drohungen des Gesetzes erschüttert worden ist, nicht

quae si citra veritatem dei spectentur, potius refricabunt et augebunt peccati desiderium, quam contritionem parent.

1) E. A. a. a. O. 80 = W. A. 545, 1 sqq.: Magna res est cor contritum, nec nisi ardentis in promissionem et comminationem divinam fidei, quae veritatem dei immobilem intuita tremefacit, exterret, et sic conterit conscientiam, rursus exaltat et solatur, servatque contritam, ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas promissionis sit solatii, si credatur, et hac fide homo mereatur peccatorum remissionem. Proinde fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient. E. A. a. a. O. 81 = W. A. 545, 25 sqq.: Cave ergo in contritionem tuam confidas, aut dolori tuo tribuas remissionem peccatorum. Non respicit te propter haec deus, sed propter fidem, qua minis et promissis eius credidisti, quae operata est dolorem eiusmodi, ac per hoc non diligentiae peccatorum collectrici, sed veritati dei et fidei nostrae debetur quidquid boni in poenitentia fuerit. Cetera omnia sunt opera et fructus, quae sua sponte sequuntur, et bonum hominem non faciunt, sed a bono iam per fidem veritatis dei facto fiunt.

entstehen. Doch ist einzuräumen, dass diese enge Zusammenfassung der Drohungen und Verheissungen Gottes ihr Verständniss erst dadurch findet, dass es sich hier um die Busse des Christen handelt, der schon etwas weiss von dem Troste des Evangeliums und in der Angst seines schuldbeladenen Gewissens diesen Trost von Neuem zu ergreifen begehrt. Wenn aber gegenüber der von den Gegnern als verdienstliches Werk gepriesenen contritio und ihrem erzwungenen Schuldbekenntnisse der Glaube an das Verheissungswort als die Hauptsache in der poenitentia hingestellt wird, so zeigt alsbald die weitere Ausführung, dass damit die durch die göttlichen Drohungen hervorgerufene contritio, d. h. das schmerzliche Gefühl der Schuld vor Gott, nicht ausgeschlossen sein soll. Der Gedanke, welcher bei Späteren der Voranstellung der fides vor der contritio zu Grunde liegt, die Voranstellung der beseligenden Eindrücke der Offenbarung vor den erschütternden, liegt Luther hier völlig fern. Es ist also ungenau ausgedrückt, wenn er gegen die Gegner den Vorwurf erhebt, dass sie die contritio der fides promissionis vorhergehen lassen. Dergleichen Ungenauigkeiten sollten späterhin dadurch sich rächen, dass Agricola Luther wider dessen wirkliche Meinung beim Wort nahm.

Die assertio articulorum damnatorum wiederholt im Wesentlichen nur die Sätze wider Eck. Die Reue, welche durch Aufzählung und Verabscheuung der einzelnen Sünden geleistet wird und aus der Furcht vor der Strafe hervorgeht, macht Heuchler, ja grössere Sünder [1]). Vielmehr ist nur diejenige Reue eine wahre, wirklich von Herzen kommende, welche aus Liebe zur Gerechtigkeit hervorgeht [2]). Auch diese

1) E. A. lat. 36 (var. arg. V) 184. Es ist dies der sechste vom Papste verdammte Satz, den Luther aus dem sermo de poenitentia wörtlich wiederholt (vgl. E. A. lat. 32 [var. arg. I] 331 = W. A. I, 319, 10 sqq.).

2) E. A. lat. 36, 184: Contritio quantumlibet magna, nisi fiat amore iustitiae, et ut ipsimet dicunt, in caritate dei, non est vera sed simulata. Omnia enim quae extra caritatem fiunt, nihil, vana et falsa sunt, ut 1. Cor. 13 docet Paulus, quia non fiunt ex toto corde, quod autem ex corde non fit, iam hypocrisis est. a. a. O. 185: Contritio per peccatorum collectionem parata, sine amore dei et iustitiae, hoc est

Ausführung ist gegen die römische Busspraxis gerichtet, welche das Aufzählen der Sünden und das erzwungene Geständniss ihrer Abscheulichkeit für ein irgendwie verdienstliches Werk ansieht, durch welches sich der Mensch zum Empfange der Gnade disponirt. Der natürliche Mensch kann aus eigener Kraft die Sünde nicht hassen, vielmehr hasst er innerlich das göttliche Gesetz. Sogar die Gerechten haben noch jenes dem Gesetze Gottes widerstreitende Gesetz in ihren Gliedern, welches sie gefangen nimmt und nöthigt, das Gesetz Gottes zu hassen, und müssen mit allem Fleisse darnach ringen, dem Gesetze in ihren Gliedern zu widerstehen. Um wie viel weniger können die impii, in denen der Kampf des Geistes mit dem Fleische noch nicht begonnen hat, durch die Betrachtung des Gesetzes und der Sünde zur wahren Reue gelangen; sie müssen vielmehr von Natur das Gesetz Gottes hassen [1]). Noch weit weniger aber als der Mensch von Natur die Sünde zu hassen vermag, vermag er von Natur Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit haben. Er kann aus eigner Kraft ohne den heiligen Geist nur das Böse wollen. Die Gegenlehre ist pelagianisch [2]). Ausdrücklich erklärt Luther daher, dass er, wenn er von der wahren Busse rede, nur von der Busse des Christen rede. Die verhärteten impii, die noch kein Gewissen haben, mögen durch den Schrecken

---

sine corde conterit . . ., quare necessario sequitur, ut faciat hypocritam, qui nec volenter nec amanter conteritur in corde suo. Ego enim hypocritam aliter definire non possum, quam eum, qui id quod facit, non ex animo et sincero corde facit. Animum autem talem et cor non dat natura, nec collectio peccatorum, sed sola caritas spiritus.

1) E. A. a. a. O. 185: Ergo faciat quidquid potest natura ante gratiam, auget peccatum, quia non potest non odisse legem. E. A. a. a. O. 186: Et quid faciat impius extra gratiam, cum . . . docuerimus, quanto sudore iusti et sancti viri condelectentur legi dei, et resistant legi membrorum repugnanti et captivanti? Si illi coguntur non modo odisse, sed et repugnare legi dei et captivari, quid facient impii, in quibus ista pugna spiritus nondum est? . . . . Simul credo pateat, non modo hypocritam, sed et magis peccatorem fieri collectorem illum contritionis ex peccatorum ot legis intuitu.

2) E. A. a. a. O. 187. Quid ergo contra proprium sensum et vitalem pulsum experientiae fingimus amorem naturalem legis et odium peccati, quo praeparetur homo ad gratiam?

des Gesetzes wie ungebändigte Knechte zur Busse in dem Sinne gezwungen werden, in welchem auch die Obrigkeit die Verbrecher mit dem Schwerte im Zaume hält. Die Christenbusse dagegen als Sinnesänderung hat von Christo und seiner Barmherzigkeit ihren Anfang zu nehmen. Die wahre Busse also nimmt erst dann ihren Anfang, wenn sie aus der Liebe fliesst. Die Frage also, wie Christen von Herzen bussfertig werden können, ist dahin zu beantworten, dass denjenigen, welche ihre Sünden fühlen, der Glaube gepredigt werden muss, damit sie nicht aus der thörichten Meinung, durch Werke das Heil verdienen zu können, den Anfang mit ihrem eigenen Thun und Laufen machen, statt mit der göttlichen Barmherzigkeit [1]). Hiernach ist die vera poenitentia eben von der täglichen Busse des Christen oder von der wirklichen Herzenserneuerung zu verstehen, welche ohne die Gnade nicht zu Stande kommen kann. Diese Gnade flösst die Liebe zur Gerechtigkeit ein, welche nun im Christenleben mit der alten Liebe des Fleisches zur Sünde kämpft. Von dieser Christenbusse gilt der Satz, dass zugleich mit der Erschütterung durch das Gesetz die Gnade eingegossen wird, und dass der Mensch inmitten der Schrecken die Gerechtigkeit liebt [2]). Unter dem „Anfange der Busse“ ist also wieder nicht die

---

1) E. A. a. a. O. 187 sq.: Admitto sane, crassos illos et induratos impios, qui nondum conscientias habent, terroribus illis sicut servos indomitos urgeri ad poenitentiam, sicut magistratus gladio coercet sceleratos. Sed ubi conscientiae sunt, ibi certe instituendae sunt, ut a Christo primum incipiant, et in misericordiam eius credentes vitam mutent. Tum enim primum poenitentia vera incipit, quando ex amore fluit, sicut et ipsi dicunt. Tunc non amore commodi, nec timore poenae, sed affectu solius iustitiae peccata colligent et ponderabunt... Quando enim de poenitentia docemus, eam docere debemus, qua fiunt Christiani ex corde poenitentes, quod non facimus, nisi fidem doceamus omnium primo iis qui peccata sua sentiunt, ne praeventa stulta operum opinione incipiant salutem a se ipsis operantibus et currentibus, et non a miserente deo. Aliud enim genus est docendi, induratos illos, ferreas cervices et aereas frontes, ab externis saltem peccatis coercere; etiamsi corde invito et coerceri odienti peiores in semet ipsis fiant, minus tamen nocebunt aliis.

2) E. A. a. a. O. 189: Sis ergo certus, simul dum homo conteritur, simul et gratia infunditur, et in medio terrore diligit iustitiam, si vere poenitet.

conversio impii, sondern der Anfang, d. h. das wirksame Princip der das ganze Christenleben hindurch sich fortsetzenden Herzenserneuerung gemeint. Das sentire peccata ist auch bei der Christenbusse die Bedingung, unter welcher der Mensch den Gnadentrost im Glauben ergreifen kann. Noch bestimmter heisst es im deutschen Text, dieses sentire peccata müsse den Anfang machen, das „neue Wesen“, welches die Busse wirkt, müsse anheben „mit einer grossen Anfechtung und Erschrecken des Gewissens; dieser Anfang thut „bitterlich wehe, dass der Mensch ganz vergehen wolle“; „nur in Sturm und Widerwärtigkeit giesst Gott seine Gnade ein“; es müsse „grosser Ernst und tiefe Wehthuung dasein, wenn der alte Mensch ausgezogen werden soll“ [1]). Allerdings aber lassen diese Ausführungen zwischen dem, was von der äusseren Zügelung der rohen und verhärteten Menschen, und dem, was von der täglichen Christenbusse gesagt wird, eine Lücke. Hier hat die conversio impii ihre Stelle, die, wie zuletzt der Commentar zum Galaterbrief ausführte, mit den Schrecken des Gesetzes beginnt, um die Sehnsucht nach der Gnade zu wecken.

Luthers Lehre vom Streite mit den Schwarmgeistern bis zum ersten Streit mit Agricola, 1520—1527.

Nach Ritschl [2]) ist der Kampf mit den „Zwickauer“ Propheten der Zeitpunkt gewesen, von welchem ab Luther die durchaus individuellen Gemüthserschütterungen als Prüfstein ächter evangelischer Lehrweise hingestellt habe. Es

---

1) opp. Jen. I, 380 vgl. E. A. lat. a. a. O. 189: Probavi enim saepius, infusionem gratiae fieri cum magna animi concussione. Wenn übrigens Kawerau a. a. O. 185 die betreffenden Ausführungen Luthers auf die contritio passiva bezieht, so hat Herrmann (a. a. O. 63) zwar darin gegen ihn Recht, dass die assertio omnium articulorum nicht von der Bekehrungsbusse, sondern von der Christenbusse handelt. Nur hat Kawerau darum noch nicht „den Weg zur Erlösung“ und das „Erlebniss der Erlösung“ zusammengeworfen. Denn grade das ist Luthers Lehre, dass dieselbe innere Erschütterung durch das Gesetz, welche die Entstehung des Glaubens bedingt, auch in der täglichen Busse des Christen sich immer von Neuem wiederholen muss.

1) a. a. O. ²III, 151 ff.

hat sich aber gezeigt, dass diese „Lehrweise" ihm von Anfang an eigen war. Wie er das Erschrecken des Gewissens als Vorbedingung des die Gnade ergreifenden Glaubens betrachtet [1]), so betrachtet er den Trost, den das gepeinigte Gewissen durch das Wort von der Sündenvergebung erfährt, als das eigentliche opus proprium Gottes im Evangelium. Der Streit gegen die Schwarmgeister fand ihn so in einer innerlich völlig gefestigten Stellung. Nur dass er auch in jener Zeit noch über die Rechtfertigung vielfach sich in der Weise äussert, dass darunter nicht blos die Zueignung der göttlichen Sündenvergebung an den Gläubigen, sondern zugleich die Begründung des neuen Lebens in ihnen verstanden wird, dass also der Glaube rechtfertige, sofern er in die Gemeinschaft Christi versetzt, den Empfang des heiligen Geistes vermittelt und eben dadurch sich zugleich selbst als Princip des neuen Lebens erweist. Doch kommt dieser Punkt zunächst nicht weiter in Betracht. Aber auch für die Lehre von der Busse bezeichnet der Streit mit den Schwarmgeistern in keiner Weise einen Wendepunkt. Aus dem Jahre 1521 stammt die Streitschrift gegen den Löwener Theologen Latomus. Ganz wie im Commentar zum Galaterbrief führt er hier aus, das Gesetz lehre uns die Sünde und den Zorn Gottes, das Evangelium die gratia, d. h. die sündenvergebende Barmherzigkeit Gottes, und das donum dei, d. h. den Glauben als Princip des neuen Lebens, erkennen [2]): beide Testamente sind geordnet zu unserm Heil, um uns von unsern Sünden zu befreien [3]). In derselben Schrift erörtert er auch das

1) Belege gibt die vorstehende Darstellung in Menge. Vgl. auch noch Resol. de virt. indulg., E. A. lat. 33 (var. arg. II) 180 = W. A. II, 557, 33 sqq.: Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere, nec calamus scribere, nec inexpertus credere potest, ita ut si perficerentur aut ad mediam horam durarent, imo ad horae decimam partem, funditus periret, et ossa omnia in cinerem redigerentur.

2) Confutatio Lutheriana rationis Latomianae, E. A. lat. 36 (var. arg. V) 485 ff. = W. A. VIII, 103 sqq.

3) E. A. a. a. O. 485 = W. A. VIII, 103, 25 sqq.: Scriptura divina peccatum nostrum tractat duobus modis, uno per legem dei, altero per

Verhältniss zwischen Sündenvergebung und Busse. Mit der Predigt von der Sündenvergebung ist's nicht genug; vielmehr muss die Busse, d. h. die unablässige innere Erneuerung und Abkehr von der Sünde hinzutreten, welche der Glaube wirkt. Diese Busse wird der erdichteten Busse der Sophisten, die nur eine Stunde lang dauert, gegenübergestellt [1]). Auch hier besagt also der Satz, dass der Glaube die Busse wirke, keineswegs, dass die Bekehrung vom Glauben ihren Anfang nehmen müsse, sondern als Quell der sittlichen Erneuerung des Christen wird der Glaube bezeichnet. Die Gnade der Sündenvergebung (der favor dei) bewirkt den Frieden des Herzens, der Glaube (das donum dei) bewirkt in denen, wel-

evangelium dei: haec sunt duo testamenta dei ordinata ad salutem nostram, ut a peccato liberemur. Das Gesetz lehrt uns nicht blos die äussern Thatsünden, sondern vor Allem die verborgene Sündhaftigkeit (radicale illud fermentum ... quod fructificat mala opera et verba) erkennen. E. A. 488 = W. A. 105, 37 sqq.: Lex enim introduxit et nos obruit peccato per cognitionem eius, quo fecit, ut ab illo liberari peteremus et gratiam suspiraremus. Die Gnade, welche durch das Evangelium offenbart wird, ist die misericordia oder der favor dei, vermöge dessen Jeder, der an Christus glaubt, einen versöhnten Gott und Frieden hat. E. A. 489 = W. A. 106, 10 sqq.: gratiam accipio hic proprie pro favore dei, sicut debet, non pro qualitate animi, ut nostri recentiores docuerunt. Atque haec gratia tandem vere pacem cordis operatur, ut homo a corruptione sua sanatus etiam propitium deum habere se sentiat... Nam remissio peccatorum et pax proprie tribuitur gratiae dei, sed fidei tribuitur sanitas corruptionis. Quia fides est donum et bonum internum oppositum peccato, quod expurgat, et fermentum illud evangelicum, in tribus farinae satis absconditum. E. A. 490 = W. A. 106, 35 sqq.: Habemus ergo duo bona evangelii adversus duo mala legis, donum pro peccato, gratiam pro ira. E. A. 491 = W. A. 107, 21: Remissa sunt omnia per gratiam, sed nondum omnia sanata per donum.

1) A. O. 493 sq. = W. A. 109, 12 sqq.: Cur non satis erat remissio peccatorum? Nonne huc congruit, quod poenitentia est immutatio corruptionis et renovatio de peccato assidua, quam operatur fides, donum dei, et remissio gratiae donum est, ut non sit ibi peccatum irae? Nec enim praedicari docet poenitentiam illam fictitiam sophistarum, quae ad horam durat. Quamdiu praedicatur, quamdiu vivitur, poenitendum et novandum est, ut peccatum expellatur... Idem facit verbum Iohannis Baptistae a Christo repetitum, ‚Poenitentiam agite, appropinquat regnum coelorum'. Quid hoc est, nisi mutare vitam, quod fides facit peccatum expurgans, et sub dei regno esse, quod gratia facit remittens?

chen Gott ihre Sünden vergeben hat, die fortschreitende Reinigung des Herzens von der Sünde.

In der dritten Streitschrift gegen Emser (1521) erörtert Luther kurz das Verhältniss der beiden Gotteswerke, tödten und lebendigmachen, verwunden und heilen, verderben und helfen; ersteres geschieht durch den (Gesetzes-) Buchstaben, letzteres durch den Geist, den der Glaube an das Evangelium bringt. Auch hier führt er wie im Commentar zum Galaterbriefe aus, dass die vom Gesetze geweckte Erkenntniss des göttlichen Zorns den Menschen ängstigt und treibt, die Gnade und den Geist zu suchen [1]).

Auf das Verhältniss von Gesetz und Evangelium kommt er auch in einer Predigt am Sonntag nach dem Christtag über Gal. 4, 1—7, in der Kirchenpostille von 1522 zu sprechen. Hier wird auf die Frage: Wozu das Gesetz nütz und noth sei? dieselbe Antwort gegeben wie in den früheren Schriften: „Siehe, das heisst hie St. Paulus die Sünde durchs Gesetz erkennen, dass der Mensch sich dran stossen soll, und solchen Unlust in seinem Herzen fühlen und erfahren, dafür sich

1) Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort, E. A. 27, 270 ff.: „Und ob wir schon im Neuen Testament sind, und des Geists Predigen nur haben sollten; doch weil wir noch im Fleisch und Blut leben, ists noth, auch den Buchstaben zu predigen, dass man die Leute zum Ersten durchs Gesetz tödte, und alle ihre Vermessenheit zu nichte mache, damit sie sich erkennen, geisthungrig und gnaddürstig werden, und also zu des Geists Predigt das Volk bereite.... Das sein nu zwei Gottes Werk, in der Schrift vielmal gepreiset, dass er tödtet und lebendig macht, er verwundet und heilet, er verderbet und hilft, er verdammet und macht selig... Welche Werk er thut durch diese zwei Amt: das erste durch den Buchstaben, das andre durch den Geist. Der Buchstab macht, dass niemand für seinem Zorn bleiben kann; der Geist macht, dass niemand für seiner Gnade verderben kann... Also wird der Mensch aus dem Spiegel und Ansehen des Buchstabens oder Gesetzes, ihm selbst erkannt, wie er todt und in Ungnaden Gottes ist, welch Erkenntniss ihn ängstet und treibet, zu suchen den Geist, der ihn auch gut, fromm, heilig und geistlich, dem Gesetz aller Ding gleich mache, und zu Gottes Gnaden bringe. So ist ihm denn das Gesetz lieblich, und tödtet ihn der Buchstab nimmer, sondern lebet im Geist, wie das Gesetz fordert; ja darf keines Gesetzes mehr, das ihn lehret, denn er kann es nu auswendig, dieweil nu Alles, was das Gesetz fordert, Natur und Wesen worden ist durch den Geist".

entsetzen, an ihm selbst verzagen, mit Eil und Durst nach der Gnaden trachten, die solchen Unlust von ihm nehme, und ihm einen willigen lustigen Geist schaffe, der dem Gesetz aus Herzen hold sei, und die Werk ungezwungen und ungeflehet, freiwillig thue, nicht angesehen, denn dass ihm die Gerechtigkeit und das Gesetz an ihm selbst wohlgefället, weder Lohn suchet, noch Strafe fürchtet. Also wird aus dem Knechte ein Kind, und aus dem Gesinde ein Erbe, welchen Geist niemand bringet noch gibt, denn allein der Glaube Christi" [1]).

Ebenso führt die Predigt am Neujahrstag über Gal. 3, 23—29 aus, dass Gott im Gesetz zwei Stücke suche: „Das erste, dass er uns in der Zucht behalte, und uns in ein ehrbar Wesen treibe äusserlich"; „das andre, dass der Mensch sich also durchs Gesetz erkenne, wie falsch und unrecht sein Herz sei, wie ferne er noch von Gott sei, wie gar die Natur nichts sei, dass er sein ehrbar Leben verachte, und erkenne, wie es nichts sei gegen dem, das zu des Gesetzes Erfüllung gehört, und also gedemüthiget werde, zum Kreuz krieche, Christum erseufze, und sich nach seiner Gnaden sehne, an ihm selbst gar verzage, alle seinen Trost auf Christum setze, der ihm alsdann einen anderen Geist gebe, der sein Herz wandele, dass er den Tod und Hölle nimmer fürchte, Leben und Himmel nimmer suche, dem Gesetz umsonst und frei hold werde, lebe dahin mit gutem sichern Gewissen im Sterben und Leben, gelt ihm gleich Hölle und Himmel und alle Ding" [2]).

In der zuerst 1523 erschienenen Vorrede auf das Alte Testament wendet sich Luther gegen diejenigen, welche das Alte Testament gering achten, als sei es dem jüdischen Volk allein gegeben und rede nur von vergangenen Geschichten. Demgegenüber führt er aus, dass das A. T. „ein Gesetzbuch ist, das da lehret, was man thun und lassen soll", gleichwie das Neue Testament „ein Gnadenbuch ist, und lehret wo mans nehmen soll, dass das Gesetz erfüllt werde". Doch enthalte auch das Alte Testament neben dem Gesetz Verheissungen

1) E. A. 7, 262.
2) E. A. 7, 298. Vgl. auch a. a. O. 227 ff. u. ö.

und Gnadensprüche, ebenso wie „im Neuen Testament neben der Gnadenlehre auch viel andere Lehren gegeben werden, die da Gesetz und Gebot sind, das Fleisch zu regieren [1])". Durchs Gesetz offenbart Moses die Sünde, aber Kraft und Vermögen, zu thun und zu lassen was es vorschreibt, gibt es nicht. „Natur vermag nicht Gottes Gesetz zu halten: darum muss sie hie am guten Gesetz Gottes ihre Bosheit erkennen und fühlen, und nach der Hilfe göttlicher Gnade seufzen und trachten in Christo. Darum wo nu Christus kommt, da höret das Gesetz auf, sonderlich das levitische, welches Sünde macht, da sonst von Art keine Sünde ist . . . So hören auch die zehen Gebot auf, nicht also dass man sie nicht halten noch erfüllen sollt, sondern Mose Amt höret drinnen auf, dass es nicht mehr durch die zehen Gebot die Sünde stark macht, und die Sünde nicht mehr des Todes Stachel ist [2])".

Im Jahre 1525 gab Luther den Wintertheil seiner Kirchenpostille heraus. Darin findet sich in einer Predigt zum 3. Advent über Matth. 11, 2—10 eine bündige Auseinandersetzung über den „Unterschied des Gesetzes und Evangelii". „Das Gesetz ist das Wort, darin uns Gott lehret und fordert, was wir thun und lassen sollen, als da sind die zehen Gebot. Wo nu die Natur allein ist ohn Gottes Gnaden, da ist das Gesetz unmöglich zu halten, aus der Ursach, dass der Mensch nach Adams Fall im Paradies verderbt ist und eitel böse Lust hat zu sündigen". „Aus solchem allen muss nu folgen der zweien eins, Vermessenheit oder Verzweiflung. Die Vermessenheit folget alsdann, wenn der Mensch das Gesetz für sich nimmt zu vollbringen mit Werken, übet sich fast drinnen . . : aber indess nimmt er seines Herzens nicht wahr . . . Denn wo er sich recht im Herzen ansähe, würde er befinden, wie er solchs alles mit Unlust und Zwang thut, dass er sich für der Höllen fürchtet oder den Himmel sucht, wo er nicht auch viel Geringeres sucht, nämlich die Ehre, Gut, Gesundheit und Furcht der Schanden, oder der

1) E. A. 63, 8 ff.
2) E. A. 63, 15 ff. 18.

Schaden oder Plagen [1]". „Die Verzweiflung aber folget alsdann, wenn der Mensch . . . erkennet, dass es ihm unmöglich ist, Gottes Gesetz zu lieben. Denn er findet nichts Gutes in ihm, sondern eitel Hass zum Guten und Lust zum Bösen... Da muss denn sein ein armer, elender, gedemüthigter Geist, den sein Gewissen durch das Gesetz dringet und ängstet, gebeut und fordert . . . Diesem Menschen ist das Gesetz allein nützlich, denn es ist darum gegeben, dass es solch Erkenntniss und Demüthigung bewirken soll; das ist sein eigentlich Werk [2]". „Das andre Wort Gottes ist nicht Gesetz noch Gebot, fordert auch nichts von uns; sondern wenn solchs durch das erste Wort des Gesetzes geschehen, und der elend Jammer und Armuth im Herzen zugericht ist, so kommt er denn, und beut sein lieblich, lebendig Wort und verheisst, zusagt und verpflicht sich, Gnade und Hilfe zu geben, damit wir aus solchem Jammer kommen sollen [3]".

Im Streite mit Karlstadt führt Luther ohne jede formelle oder materielle Veränderung seiner Position dieselben Gedanken aus wie bisher. In der Schrift wider die himmlischen Propheten von 1525 will er „kürzlich erzählen dieselben Hauptstück christlicher Lehre, darauf einem jeglichen für allen Dingen zu merken und zu bleiben ist". Hier lesen wir: „Das erste ist das Gesetz Gottes, welches soll also gepredigt werden, dass man die Sünde dadurch offenbare und erkennen lerne, Röm. 3, 20 und 7, 7, wie wir das in unsern Schriften oft gezeigt haben. Aber diese Propheten verstehen nichts rechts davon: denn dies heisst das Gesetz recht geistlich gepredigt, wie St. Paulus Röm. 7, 14, und recht gebraucht, 1. Tim. 1, 8 sagt. Das andre, wenn nu die Sünde erkennet und das Gesetz also gepredigt ist, damit die Gewissen erschreckt und gedemüthigt werden für Gottes Zorn, soll man d a r n a c h das tröstliche Wort des Evangelii und Vergebung der Sünden predigen, die Gewissen wieder zu trösten und aufzurichten zur Gnade Gottes. Diese zwei Stück i n s o l-

1) E. A. 10, 92 ff.
2) a. a. O. 94 flg.
3) a. a. O. 95, vgl. 97 ff.

cher Ordnung lehret Christus selbst Luc. 24, 47: Man muss predigen Busse und Vergebung der Sünde in seinem Namen. Und der Geist, spricht er Joh. 16, 8, wird die Welt strafen um die Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. Diese zwei Stücke findest du weder in diesen noch in anderen falschen Propheten; sie können's auch nicht; und sind doch die fürnehmsten und nöthigsten Stück. Das dritte ist nu das Gericht, das Werk, den alten Menschen zu tödten, davon Röm. 5. 6. 7; da gehen die Werk an, die Leiden und Marter auch, da wir durch eigen Zwang und Fasten, Wachen, Arbeiten u. s. w., oder durch Anderer Verfolgung und Schmach unser Fleisch tödten. Diese Tödtung handeln diese falschen Propheten auch nicht recht: denn sie nehmen nicht an, was ihnen Gott zufügt, sondern was sie selbst erwählen, tragen graue Röcke, wollen Bauren gleich sein, und des Narrenwerks viel. Zum vierten sollen nu gehen die Werk der Liebe gegen den Nächsten mit Sanftmuth, Geduld, Wohlthat, Hilf und Rath, geistlich und leiblich frei umsonst, wie uns Christus gethan hat, Joh. 13, 34. Zum fünften ist nu das letzte, dass man auch das Gesetz und sein Werk treibe, nicht für die Christen, sondern für die Rohen und Ungläubigen. Denn für die Christen muss mans treiben geistlich, wie droben gesagt ist, die Sünde zu erkennen. Aber für die rohen Leute, für Herrn Omnes muss mans auch leiblich und gröblich treiben, dass sie sein Werk thun und lassen, und also mit Gezwang unter dem Schwert und Gesetz äusserlich fromm sein müssen, wie man die wilden Thiere mit Ketten und Kerker hält, dass äusserlicher Friede unter den Leuten bleibe: dazu denn weltliche Oberkeit verordnet ist, die Gott darin will geehrt und gefürchtet haben, Röm. 13, 1. 1. Petr. 2, 13. 17 [1])".

Diese Ausführung zeichnet sich durch klare und knappe Zusammenfassung aus; aber man wird nichts darin finden, was Luther nicht schon früher gelehrt hätte. Die Bekehrung hat ihren Anfang zu nehmen nicht von dem Eindrucke der Macht des Guten auf das Gewissen, sondern von der Sündenerkenntniss und den Schrecken des Gewissens, welche das

1) E. A. 29, 139 flg.

Gesetz erweckt; erst den erschütterten, gedemüthigten, nach der Gnade sich sehnenden und seufzenden Gemüthern ist das Evangelium von der Sündenvergebung zu predigen. Darnach wenn der Glaube den Trost der Sündenvergebung ergreift, erweist er sich in ihm auch als eine Kraft des neuen Lebens, die das Herz mit Lust und Liebe zur Gerechtigkeit und zum Gesetze erfüllet und gegen den alten Menschen in uns ankämpft. Dieser Kampf des Geistes wider das Fleisch ist die tägliche Busse des Christen. Von der Bedeutung, welche das Gesetz auch für die tägliche Busse des Christen behauptet, wird hier nicht ausdrücklich geredet; dagegen wird von der Gesetzespredigt zum Zweck der Bekehrung zum Glauben die Predigt des Gesetzes für „die Rohen und Ungläubigen“ für „Herrn Omnes“ geschieden, um sie zu einem äusserlich ehrbaren Wandel zu nöthigen. Auch dieser letztere Gedanke ist wiederholt in Luthers früheren Schriften ausgesprochen. Unbeantwortet bleibt hier lediglich die Frage, wie jene Rohen und Ungläubigen, denen das Gesetz lediglich als äusseres Zuchtmittel dient, zur Sehnsucht nach der Erlösung geführt werden. Dass der Glaube allein Gnadenwerk sei, hat Luther öfters betont. Aber auch der Fortschritt von der blos äussern Zucht zur Schulderkenntniss, zur Demüthigung unter Gottes Gericht und zur Sehnsucht nach der sündenvergebenden Gnade kann bei der von ihm aufs Stärkste betonten Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten nur als Gnadenwerk betrachtet werden. Hier tritt einerseits die Lehre von dem opus alienum dei, andrerseits der früher ausgesprochene Satz ergänzend ein, dass der Mensch bekehrt wird, wenn die Gnade ihn zieht, welche aus den widerwilligen und widerstrebenden Menschen willige und folgsame Menschen macht [1]). Aber diese Gnade, welche, dem Menschen unbewusst, schon unter der Hülle des Gesetzes wirkt, hat Luther nicht näher ins Auge gefasst [2]), und daher auch gegen die

1) E. A. lat. 34 (var. arg. III), 199 = W. A. I, 370, 22 sqq.

2) Doch vgl. den Satz in der Heidelberger Disputation von 1518, E. A. lat. 32 (var. arg. 1), 391 = W. A. I, 356, 8 sqq.: Quia cum lex dei sancta et immaculata, vera, iusta etc. homini sit in auxilium a deo data ultra vires suas naturales, ut illuminet ac moveat ad bonum ... quo-

sündenvergebende und mittelst des heiligen Geistes und der Erweckung des Glaubens ethisch erneuernde Gnade nicht abgegränzt. So stellt er denn das aliud docendi genus [1]), das sich auf die äussere Zucht der Ungläubigen bezieht, unvermittelt neben seine Lehre von der Gesetzespredigt als der nothwendigen Vorbedingung des Evangeliums. Aehnlich heisst es in der „Auslegung von der Hauptsumma Gottes Gebots" vom Jahre 1524, das Gesetz habe einen doppelten Brauch, einmal den Sünden zu wehren, zum Andern zu hindern, dass die Menschen sich für fromm halten [2]).

Will man von einer Veränderung der Position Luthers reden, so könnte man dieselbe höchstens darin finden wollen, dass er der Berufung der „Rottengeister" auf den Buchstaben des Alten Testamentes entgegentritt [3]). Dies ist aber grade das Gegentheil von dem, was Ritschl von der angeblich veränderten Haltung Luthers seit dem Streite mit den „Zwickauer" Propheten behauptet. Gegenüber dem Versuche Karlstadts, das Recht des Bildersturms aus dem alttestamentlichen Bilderverbot zu erweisen, erklärt er jetzt, „dass uns diese Sündelehrer und Mosischen Propheten sollen uuverworren lassen mit Mose, wir wollen Mosen weder sehen noch hören". „Ich rede jetzt als ein Christ und für die Christen. Denn Mose ist allein dem jüdischen Volk gegeben und geht uns Heiden und Christen nicht an [4])". Und zwar gilt dieses Urtheil nicht blos von den Ceremonien und Judicialibus, sondern auch von den zehn Geboten, wie dieselben ja auch im Bilderverbot und Sabbat-Gebot Ceremonielles enthalten [5]). Sofern dagegen das Gesetz Mosis mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmt, welches in Jedermanns Herz geschrieben ist, wie die Gebote, einen Gott zu haben, nicht zu morden, die Ehe nicht zu brechen, nicht zu stehlen, den Nächsten zu

---

modo suis relictus viribus, sine tali auxilio, ad bonum potest promoveri?

1) E. A. lat. 36 (var. arg. V), 188.

2) E. A. 51, 299 flg. Vgl. auch die zweite Predigt Dom. 14. p. Trin. in der Kirchenpostille, E. A. [2] 13, 68 f.

3) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, 79 ff.

4) E. A. 29, 150.

5) a. a. O. 151.

lieben wie sich selbst u. s. w., so „bleibt das Gesetz und wird nicht aufgehoben äusserlich, ohn durch den Glauben geistlich[1])“. Darum also hält und lehrt man die zehn Gebote, nicht weil Moses sie geschrieben hat, sondern „weil die natürlichen Gesetze nirgends so fein und ordentlich sind verfasset als im Mose[2])“.

Auch in den 1527 herausgegebenen, aber schon einige Zeit früher gehaltenen deutschen Predigten über das erste Buch Mose klagt Luther, dass „die Rottengeister“ „den gemeinen Mann durch Mosen verführten“, dass „der Münzrisch Geist anfing, aus den Christen Juden zu machen durch falschen Ruhm und Missverstand des Alten Testaments“. Auch hier ist der Grundgedanke: „das Gesetz Mose bindet die Heiden nicht, sondern allein die Juden[3])“. Allerdings unterscheidet er auch wieder eine doppelte Predigt Gottes, das Gesetz und das Evangelium[4]), behauptet aber dann wieder, das Gesetz sei allein dem Volke Israel gegeben und die Heiden sind hier ausgeschlossen, „wiewohl die Heiden auch etlich Gesetz gemein haben mit den Juden, als dass ein Gott sei, dass man niemand beleidige, dass man nicht ehebreche noch stehle, und dergleichen mehr; welches alles ist ihnen natürlich ins Herz geschrieben[5])“. Gleichwol will er Mosen predigen und „nicht unter die Bank stecken“, erstens weil „die Gebote dem Volk Israel gegeben, die das äusserliche Wesen betreffen“, uns Heidenchristen zwar nicht binden, aber doch in manchen Stücken ein feines Exempel geben; zweitens weil darinnen die Verheissungen und Zusagen Gottes von Christus sind, welche nicht natürlich in die Herzen der Menschen geschrieben sind[6]). Dagegen die Gebote, die mir von Natur eingepflanzt sind, halte ich „nicht darum, dass sie Moses geboten hat, sondern dass sie mir von Natur eingepflanzet sind und Moses allhie gleich mit der Natur übereinstimmt[7])“.

1) a. a. O. 156.
2) a. a. O. 157.
3) E. A. 33, 8.
4) a. a. O. 5.
5) a. a. O. 8.
6) a. a. O. 10 flg. 13 flg.
7) a. a. O. 13.

Ganz ebenso äussert sich Luther in den etwas später (1528) veröffentlichten Predigten über den Dekalog [1]), und in der Schrift an den Herzog Johann Friedrich zu Sachsen von den Klostergelübden (1526) [2]).

Es bedarf übrigens nicht erst der ausdrücklichen Bemerkung, dass mit diesen Aeusserungen, welche nicht das Gesetz Gottes überhaupt, sondern nur dessen Fassung im Alten Testament, auch nicht den religiös-sittlichen Kern des mosaischen Gesetzes, sondern lediglich seine geschichtliche Erscheinungsform betreffen, nichts von dem zurückgenommen werden soll, was Luther sonst über das Verhältniss von Gesetz und Evangelium gelehrt hat. Beweis dafür, dass in derselben Schrift „wider die himmlischen Propheten", in welcher er am Schärfsten die Unverbindlichkeit sogar des Dekalogs für „uns Heiden" behauptet, er seine alte Lehre von der Bestimmung des Gesetzes, durch Weckung des Sündenbewusstseins und Erschütterung der Gewissen zur Sehnsucht nach der Erlösung zu führen, aufs Bündigste wiederholt hat. Der Streit wider die „Rottengeister" hatte ihn nur zeitweilig dazu getrieben, zwar keineswegs den bleibenden sittlichen Kern des mosaischen Gesetzes über der auch schon immer betonten Vergänglichkeit seines Buchstabens zu übersehn, auch nicht den Offenbarungscharakter desselben durch Zurückführung auf seine Uebereinstimmung mit dem „natürlichen Gesetze" in den Hintergrund zu drängen [3]), wohl aber die Unverbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzesbuchstabens in so einseitiger Weise zu betonen, dass das Missverständniss seiner Worte kaum ausbleiben konnte. Dadurch aber hat er einem Antinomismus die Wege geebnet, der, was Luther gegen Mosen gesagt hatte, auf das göttliche Gesetz überhaupt bezog, und demselben keine Stelle weder in der Bekehrung der Ungläubigen noch in der Christenbusse einräumen wollte.

Mit diesen Urtheilen Luthers über Mosen sind übrigens seine anderweiten Aeusserungen über die Freiheit des neuen

---

1) E. A. 36, 2 flg. 32 flg. 38. 46 ff.

2) E. A. 29, 323.

3) Ritschl bezichtigt freilich dafür Luther des „Naturalismus" (a. a. O. ² I, 188).

Menschen vom Gesetz nicht in Verbindung zu bringen. Dieselben besagen nur, was sich im Zusammenhange seiner Lehre von selbst versteht, dass der Mensch, der, so lange er unter dem Gesetze steht, dasselbe nicht zu erfüllen vermag, erst dann zur wirklichen Erfüllung des Gesetzes befähigt wird, wenn er frei vom Gesetzeszwang allein vom heiligen Geiste und vom Glauben getrieben wird, das Gute also nicht mehr aus Furcht, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit thut [1]).

Wenn Luther dagegen umgekehrt in dem bereits erwähnten Briefe an Melanchthon vom 13. Januar 1522 das Erlebniss der Gewissensangst und der geistlichen Nöthe als Prüfstein aller ächten Prophetie hingestellt hat [2]), so bezeichnet auch dies, wie wir gesehen haben, nichts weniger als eine Aenderung seiner Position.

Um nun das Ergebniss des Bisherigen kurz zusammenzufassen, so hat Ritschl die Frage in den Vordergrund geschoben, ob die poenitentia ausgehe von einem bestimmten Grade des Heilsglaubens, aus welchem auch die terrores conscientiae erst erwachsen könnten, oder ob letztere den Anfang machen. Auf diese Frage wird man nach dem Bisherigen im Sinne Luthers verschieden antworten müssen, je nachdem man sie versteht. Ist unter der poenitentia die Bekehrung gemeint, so hat Luther niemals in der Ueberzeugung geschwankt, dass die terrores conscientiae, welche das Gesetz erweckt, die Sehnsucht nach der Erlösung vorbereiten müssten Von einer der fides salvifica vorhergehenden allgemeineren Gestalt des „Heilsglaubens" aber weiss Luther nichts; denn nicht die fides in comminationes divinas, sondern nur die fides promissionum [3]) verdient „Heilsglaube" zu heissen; eine dritte Form der fides aber, welche als ein allgemeinerer Grad des Heilsglaubens betrachtet werden könnte, wird man bei Luther vergeblich suchen. Versteht man dagegen unter der poenitentia die tägliche Christenbusse, oder die mortificatio veteris, die vivificatio novi hominis im Gläubigen, so geht freilich

1) Vgl. E. A. 7, 277 ff. 308 f. 27. 271. 51, 285 ff. 294 ff. 63, 18. Vgl. comm. in Gal. III (E. A. lat. 31), 238 = W. A. II, 498, 32 sqq. 499, 8 sqq. u. ö.

2) de Wette II, 125 = Enders III, 272.

3) Vgl. die S. 245 angeführte Stelle aus de captiv. babyl.

der Heilsglaube der poenitentia vorher, aber in seiner bestimmten Fassung als fides promissionis (fides salvifica), und gerade nicht als eine von dem letzteren noch zu unterscheidende allgemeinere Form des Glaubens. Beidemale muss also die von Ritschl auf jene Frage gegebene Antwort als unrichtig bezeichnet werden.

Mit der ersten Frage im Zusammenhange steht die andere: ob die strafende und niederschmetternde Wirkung des Gesetzes erst die Folge der Anerkennung des entscheidenden Werthes des Gesetzgebers für das Heil des Menschen sei. Ritschl will im Sinne Luthers die Frage bejaht wissen, und formulirt als Meinung des Reformators die Forderung, dass das Gemüth sich schon in der contritio von der Macht angezogen fühle, welche als die einzige Macht des Heils anerkannt werden solle[1]).

Auch hier ist das Ergebniss einer unbefangenen geschichtlichen Prüfung im entgegengesetzten Sinne ausgefallen. Die strafende und niederschmetternde Wirkung des Gesetzes setzt bei Luther nichts weniger als schon irgendwelchen Glauben an die Heilsmacht Gottes voraus, sondern lediglich das Bewusstsein der sittlichen Verbindlichkeit, dem Gesetze Gottes zu gehorchen, welches unmittelbar mit dem von Natur uns ins Herz geschriebenen Gesetze gegeben ist. Erst bei den Gläubigen verbindet sich die, die Liebe zur Gerechtigkeit weckende, Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes mit der Gesetzespredigt. Erst bei letzteren kann daher nach einem erst später aufgekommenen Ausdruck von einer poenitentia evangelica die Rede sein, sei es im Sinne einer Beschämung des Herzens durch die überwältigende Macht der göttlichen Liebe, sei es im Sinne der namentlich von Melanchthon später angestellten Erwägung, dass die ganze Tiefe der Sündenschuld erst aus der Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus erkannt werden könne[2]). Beide Gedanken sind übri-

1) a. O. [2] I, 200.

2) Ein dritter ebenfalls von Melanchthon ausgesprochener Gedanke, dass das Evangelium den Unglauben an den Sohn als die grösste Sünde offenbar mache (loci theol. 1543 C. R. XXI, 741), gehört erst recht nicht in diesen Zusammenhang.

gens wohl zu unterscheiden. Am wenigsten wird man mit Herrmann als bahnbrechende Erkenntniss Luthers die Meinung bezeichnen dürfen, dass der „Weg zur Erlösung“ selbst, also die conversio impii, von dem anziehenden, beseligenden, und zugleich beschämenden Eindruck „persönlicher Güte“ ausgehe. Diese Meinung hat Luther niemals gehegt.

Die Fesstellung der Lehre seit dem ersten Streite mit Agricola.

Nach allem Bisherigen kann schlechterdings keine Rede mehr davon sein, dass die Melanchthon'schen Visitationsartikel eine verhängnissvolle Krisis in der reformatorischen Bewegung, eine Verleugnung einer bereits erkannten Wahrheit, ja einen Rückfall in die römische Busstheorie bezeichneten. Der Schein, als ob Melanchthon hier von der bisherigen Lehre zurückgetreten sei, heftet sich an einige dogmatische Distinctionen von untergeordnetem Werthe und an das Missverständniss, als ob von der conversio impii ohne Weiteres gelten könne, was Luther allerdings von der Herzenserneuerung des Christen behauptet hatte.

Die schlimmen Erfahrungen, welche Melanchthon bei der kursächsischen Kirchenvisitation im Jahre 1527 gemacht hatte, gaben ihm Anlass, eine lateinische Anleitung für die Pfarrer auszuarbeiten, welche ohne sein Vorwissen in Wittenberg gedruckt wurde [1]).

In dieser Schrift war die Predigt der Busse der Predigt des Glaubens vorangestellt. Man rede jetzt häufig vom Glauben, und könne doch nicht wissen, was Glaube sei, ohne dass die Busse gepredigt werde. Man giesse den neuen Wein in alte Schläuche, wenn man den Glauben predige, ohne die Busse, die Gottesfurcht, die Lehre vom Gesetz zu predigen, und gewöhne so das Volk an eine fleischliche Sicherheit, die schlimmer sei als alle bisherigen Irrthümer unter dem Papstthum. Man predige da Frieden, wo kein Friede sei, und beraube so das Evangelium eines seiner vornehmsten Stücke. Die Busse aber sei so zu lehren, dass man die Zuhörer zur

1) Articuli de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae, C. R. XXVI, 9 sqq.; vgl. dazu den Brief an Agricola, C. R. I, 904.

Reue ermahne, welche das wichtigste Stück der Busse sei und in der heiligen Schrift mortificatio genannt werde. Demgemäss sei der Dekalog zu lehren, weil die Gesetzespredigt zur Busse treibe, und neben den Geboten des Gesetzes seien auch die Strafen zu erwähnen, mit welchen Gott die Sünder bedrohe. Der zweite Theil der Lehre sei die Lehre von der Sündenvergebung oder vom Glauben. Diese könne erst dann verstanden werden, wenn die Leute zuvor die Lehre von der Furcht oder von der Busse vernommen hätten, denn der Glaube könne nur in einem reumüthigen Herzen Platz greifen [1]).

Der Glaube könne auch in den Gerechtfertigten nicht ohne Gottesfurcht bestehen; vielmehr habe man das Volk vor den Nachstellungen Satans zu warnen. Das Evangelium oder der heilige Geist offenbare und strafe die verborgenen Sünden, die Verachtung Gottes, die mangelnde Scheu vor Gottes Gericht, den Unglauben an Gott, die Verzweiflung an Gottes Güte und Barmherzigkeit [2]). Es müsse aber eine doppelte

---

1) C. R. XXVI, 10: Pastores debent exemplum Christi sequi, qui quoniam poenitentiam et remissionem peccatorum docuit, debent et ista pastores tradere ecclesiis. Nunc vulgare est vociferare de fide, et tamen intelligi quid sit fides non potest, nisi praedicata poenitentia. Plane vinum novum in utres veteres infundunt, qui fidem sine poenitentia, sine doctrina timoris dei, sine doctrina legis praedicant, et ad carnalem quandam securitatem adsuefaciunt vulgus. Ea securitas est deterior, quam omnes errores ante sub papa fuerunt. Hoc genus concionatorum describit Hieremias et vituperat eos, qui dicant: Pax pax et non est pax.... At nunc isti, qui poenitentiam negligunt docere, unam de principalioribus partibus evangelio detrahunt. Poenitentia vero sic docenda est, ut hortentur auditores ad contritionem, quae est praecipua pars poenitentiae, et est in scripturis vocata mortificatio.... Aliquando totum decalogum enarrent ordine, quia praedicatio legis ad poenitentiam provocat, aliquando certum aliquod vitium vituperent et copiose declarent, quam graviter offendatur deus et quas poenas minetur. Non enim satis est, praecepta enarrare, sed etiam poenas commemorent, quas deus minatur peccatoribus... Secunda pars doctrinae est doctrina remissionis peccatorum seu doctrina fidei. Haec intelligi ita demum potest, si ante doctrinam timoris seu poenitentiae audierint; quia fides non potest concipi, nisi in corde contrito.

2) a. a. O. 17: Supra dixi, fidem non existere sine timore dei, ideo diligentius est inculcandum, quia Christus his, qui iustificati sunt, tantum impendere periculi affirmat, ut dicat, satanam expulsum conari redire...

Furcht Gottes unterschieden werden. Die eine ist die knechtische, in denen, welche ohne Glauben an die sündenvergebende Gnade Gottes sind, und zwar die Geschichte des Evangeliums glauben, nicht aber, dass die Sündenvergebung auch ihnen gilt. Die andre ist die kindliche, die, wenn das Herz erschrocken ist, doch vertraut, und durch den Glauben an die auch ihm geltende Versöhnung aufgerichtet wird. Furcht und Glaube üben einander so wechselsweise [1]).

In dem Abschnitte über die Sacramente wird zunächst die Taufe als das sacramentum poenitentiae bezeichnet; wie wir ins Wasser getaucht werden, so muss man den alten Menschen tödten. So haben wir im Evangelium die Predigt der Busse: Thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe. Der Busspredigt aber ist die Verheissung angehängt: Wer glaubet und getauft wird, der wird selig werden. Die Wirkung der Taufe aber soll das ganze Leben lang andauern: wir müssen unser Leben lang Busse thun und zugleich glauben, dass Gott uns vergeben will [2]).

Has insidias diaboli debent inculcare populo, quia evangelium revelat et arguit potestates tenebrarum, Ioannis 16, ‚Spiritus sanctus arguet mundum de peccato, iustitia et iudicio' ... Sed spiritus sanctus etiam occulta et proprie latentia in corde arguit, ut contemptum dei, vacare metu iudicii dei, deo diffidere, desperare de dei benignitate et misericordia.

1) a. a. O. 18: Est autem duplex timor dei. Quidam est sine fide credente, quod deus misereatur nostri, et recipiat nos in gratiam, sicut satanas timet deum, et quamquam credat evangelii historiam, tamen non credit, sibi ignosci ... Alius timor, confidere, ubi cor terretur, et tum fides erigitur, et credit sibi ignosci et placatum esse deum. Taliter sentiuntur et exercent sese timor et fides, nec otiosae sunt cogitationes animi, sed necesse est, revera perhorrescere animos timore, et postea iterum revera per fidem consolationem et gaudium accipere. Hic timor vocatur filialis.

2) a. a. O. 18 sq. Baptismus est signum poenitentiae. Sicut enim immergimur aqua, sic oportet mortificare veterem hominem, id est conteri nos. Ideo habemus in evangelio praedicationem poenitentiae: ‚Agite poenitentiam, quia appropinquat regnum coelorum'. Item, habet adnexam promissionem: ‚Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.' Doceant igitur effectum baptismi per omnem vitam debere durare, hoc est, semper nos debere poenitentiam agere, et simul credere, quod deus velit nobis ignoscere. p. 20: Ita poenitentia per omnem vitam durare debet, iuxta illud: ‚Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.'

Die Lehre von der Busse wird im Anschlusse an die drei Stücke des römischen Busssacramentes entwickelt, aber so, dass alle drei im evangelischen Sinne umgedeutet werden. Das erste Stück ist die contritio, der Schmerz über die Sünde, der Schrecken über Gottes Gericht und das Gefühl, des ewigen Todes schuldig zu sein. Solche Reue ist in dem Einen kühler, in dem Andern heftiger[1]), man muss aber beten, dass Gott sie zu einer vollkommen wahrhaftigen mache. Diese Reue heisst auch Ertödtung des alten Menschen und Erkenntniss der Sünde; der sie sendet ist Gott[2]). Als zweites Stück der Busse wird die confessio bezeichnet, die theils vor Gott, theils vor dem Priester geschieht. In letzterer ist keine ängstliche Aufzählung aller einzelnen Vergehungen zu fordern, doch soll Niemand zum Abendmahl zugelassen werden, der nicht zuvor geprüft worden ist. Diese Prüfung soll sich darauf richten, ob sie Schmerz über ihre Sünden empfinden, ob sie glauben, Sündenvergebung empfangen zu können. Desgleichen sollen sie aufgefordert werden, wenn irgend ein Fall ihr Gewissen besonders quäle, dies vorzubringen. Drittens die satisfactio soll in dem Sinne gelehrt werden, dass es keine andre Genugthuung gebe, als Christi Passion. Auf diese Weise soll die Reue in ihnen gemehrt werden, da der Hass Gottes gegen die Sünde so gross sei, dass keine Creatur, sondern allein Gottes Sohn für sie habe genugthun können. Zugleich soll gelehrt werden, wie harten Herzens diejenigen seien, die nicht gerührt würden, wenn sie sähen, dass Gottes Sohn um unsrer Sünden willen den Tod leiden musste, und nicht bedächten, wie gross die Strafen derjenigen sein würden, welche noch fortführen, zu sündigen[3]).

1) Vgl. auch den ähnlichen Ausspruch Luthers E. A. lat. 14, 304. Doch sind hiermit nicht zu vermischen die Stellen, welche von der desertio gratiae handeln E. A. 11, 21. 12, 85. 36, 75. E. A. lat. 17, 50 u. ö.

2) a. a. O. 20: Partes poenitentiae sunt: Contritio, id est dolor de admisso peccato, seu vere perhorrescere iudicium dei, et sentire, quod sumus rei aeternae mortis. Talis contritio in aliis frigidior, in aliis vehementior est. Est igitur orandum, ut deus efficiat verissimam.... Haec ipsa contritio vocatur mortificatio veteris hominis, vocatur etiam cognitio peccati, eamque deus immittit.

3) a. a. O. 20 sq.

Noch ehe diese Visitationsartikel veröffentlicht waren, ging die Rede, Melanchthon lehre jetzt anders als Luther, oder beide kröchen zurück [1]). Das Gerede ging von Seiten der römischen Gegner aus und bezog sich, um von der Warnung vor unnöthigen Angriffen auf das Papstthum und von einigen Vorschriften abzusehen, in denen man eine Wiederaufrichtung der alten Ordnungen zu erblicken meinte, vornehmlich auf die Forderung, dass der bussfertige Christ nicht blos vor Gott, sondern auch vor dem Priester seine Sünden zu beichten habe. Damit schien der für die römische Kirche wichtigste Theil des katholischen Busssacramentes wiederhergestellt zu sein. Dass dagegen die römischen Gegner auch die Voranstellung der contritio vor der fides in der Busse als ein Zurückweichen Melanchthons von seinem früheren Standpunkte gedeutet hätten, ist nicht ausdrücklich überliefert, sondern nur aus Luthers Brief an den Kurfürsten vom 12. October 1527 und aus seiner Vorrede zum deutschen „Unterricht der Visitatoren“ erschlossen [2]). Diesen Vorwurf hat, soviel wir sehen, zuerst Agricola erhoben. Er richtete in einer handschriftlich verbreiteten „Censur“ gegen Melanchthons lateinisches Schriftchen die Anklage, dass er im Widerspruche mit Luther die Busse aus der Furcht vor der Strafe, nicht aus der Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehen lasse, dass er die Gesetzespredigt zu sehr betone und die christliche Freiheit beeinträchtige [3]). Im Zusammenhange hiermit hatte er gerügt, dass Melanchthon zwischen timor poenae und timor dei nicht richtig unterscheide, und nicht blos die Furcht vor der Strafe, sondern auch die Gottesfurcht als Wirkung des Gesetzes bezeichne [4]). Nebensächlich ist der fernere Einwand Agricolas, dass Melanchthon die Stelle Gal. 3, 19 falsch und im Widerspruch mit Luther ausgelegt habe [5]).

1) Für das Folgende vgl. die Darstellungen bei Kawerau, Johann Agricola 140 ff., und Köstlin, Luthers Leben II, 30 ff.

2) Zudem wäre dies grade keine Annäherung an die Papisten, sondern eine weitere Entfernung von ihrer Lehre.

3) Melanchthons Brief an Camerarius, C. R. I, 920; vgl. den Brief an Justus Jonas, C. R. I, 915. 916.

4) De Wette III, 215.

5) C. R. I, 920.

Zur Erläuterung dieser Vorwürfe können die ungefähr gleichzeitig von Agricola ausgearbeiteten „130 gemeine Fragestücke für die jungen Kinder" dienen, mit denen die Einleitung zu seinem schon früher verfassten Lukascommentar zu vergleichen ist. Hier wird dem Gesetze nur noch die Bedeutung eines äusseren Zuchtmittels für die rohen Massen zugeschrieben; die Bekehrung aber erfolgt lediglich durch die Rührung, welche die Predigt von der durch Christi Tod und Auferstehung uns erwiesenen göttlichen Wohlthat hervorruft. Die Busse folgt also dem Glauben. „Das Evangelium predigt zum Ersten die Genugthuung Christi, zum Andern aber predigt es auch, wie wir büssen sollen [1])."

Es ist nun zunächst zweifellos, dass es sich für Agricola hier nicht blos um die tägliche Busse, d. h. die Herzenserneuerung des Christen, sondern zugleich und vornehmlich um die Bekehrung zum Glauben handelt. Der Glaube aber soll lediglich durch die Rührungen, welche die Güte Gottes im Menschengemüthe hervorruft, erweckt werden, ohne dass die Erschütterung des Gewissens durch das Gesetz, die Erweckung des Schuldbewusstseins und der Sehnsucht nach der Erlösung vorherzugehen braucht. In diesem Sinne will er der Gesetzespredigt keinen Antheil an der Bekehrung eingeräumt wissen und urtheilt, dass diese nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern lediglich aus Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehen müsse. Für diese Anschauung konnte sich Agricola auf den Wortlaut vieler Ausführungen Luthers im Sermon de poenitentia, in der Disputation mit Eck und in den Resolutionen über letztere berufen. Er übersah dabei nur, dass es sich im Streite mit Eck um die rechte Christenbusse, in den Artikeln Melanchthons aber um den rechten Weg zum Glauben, im Gegensatze zu einer leichtfertigen Glaubenspredigt handelte [2]). Die Erfahrung des Unheils, welche die

1) Kawerau a. a. O. 131 ff. 142 ff.

2) Herrmann kehrt den richtigen Sachverhalt einfach um, wenn er a. a. O. 60 behauptet, Luthers Frage sei ursprünglich gewesen, wie man auf den Weg zur Erlösung komme; damals aber habe es sich um die Frage gehandelt, ob der auf der Höhe des Christenglaubens stehende Sünder die Erlösung erleben könne, ohne dabei auf die Majestät des Gesetzes Bezug zu nehmen.

Predigt von der Glaubensgerechtigkeit und der christlichen Freiheit bei der grossen Menge hervorrufen musste, wenn nicht zuvor durch die Einschärfung des Gesetzes das Bewusstsein der sittlichen Verbindlichkeit und der sittlichen Verschuldung in den Leuten erweckt war, hatte Melanchthon genöthigt, um des „gemeinen groben Mannes“ willen die Predigt von der Busse der Predigt vom Glauben voranzustellen. Unter Busse versteht er also hier nicht die tägliche Christenbusse, sondern die Bekehrung; nicht grade die erste Bekehrung zum Christenthum überhaupt, wohl aber die Bekehrung der vom Christenthum nur äusserlich berührten Massen zum rechten christlichen Glauben. Die einzige Abweichung von der bisherigen Lehrweise Luthers betrifft den Gebrauch des Wortes poenitentia. Dasselbe war bisher von ihm fast ausschliesslich für die Herzenserneuerung des Christen verwendet, nur selten und gelegentlich gleichbedeutend gebraucht worden mit conversio impii; jetzt führt Melanchthon um der Fasslichkeit für den gemeinen Mann willen den neuen Sprachgebrauch ein. Hiermit zeigt sich aber Luther vollkommen einverstanden [1]). Die Differenz zwischen Melanchthon und Agricola besteht nun aber keineswegs darin, dass jeder von ihnen unter poenitentia etwas anderes verstünde: denn auch

1) Vgl. den Brief Luthers an den Kurfürsten vom 12. October 1527 de Wette III, 211: „Wir haben darinnen (in Melanchthons Visitationsartikeln) wenig geändert; denn es uns alles fast wohl gefällt, weil es für den Pöbel aufs Einfältigste ist gestellet. Dass aber die Widerwärtigen möchten rühmen, wir kröchen wieder zurück, ist nicht gross zu achten: es wird wohl still werden; wer was Göttliches fürnimmt, der muss dem Teufel das Maul lassen, dawider zu plaudern und zu lügen, wie ich bisher hab thun müssen.“ Ganz ebenso äussert er sich in der Vorrede zum deutschen Text des Unterrichts der Visitatoren (1528) vgl. C. R. XXVI, 46: „Weil aber der Teufel durch seine giftigen unnützen Mäuler kein göttlich Werk ungeschändet und ungeschabernackt lassen kann, und bereit an, durch unsre Feinde, viel drinnen zu meistern und zu verdammen hat, also dass auch etliche rühmen, unsre Lehr habe uns gereuet und seien zurückgegangen und widerrufen, ... bin ich verursachet, solchs alles, so die Visitatores ausgericht ... öffentlich durch den Druck an Tag zu geben, damit man sehe, dass wir nicht im Winkel noch Dunkel handeln, sondern das Licht fröhlich und sicher suchen und leiden wollen.“

Agricola meint, wenn er fordert, der Glaube solle der Busse vorangehn, die Bekehrungsbusse. Grade hierin aber liegt seine Abweichung von Luthers ächter Meinung, bei aller scheinbaren Uebereinstimmung mit Luthers Worten. Von der Christenbusse gibt auch Melanchthon dem Agricola willig zu, dass sie aus der Liebe zur Gerechtigkeit stamme[1]). Aber damit war das Einverständniss nicht hergestellt.

Die Ausgleichung, welche in den Verhandlungen zu Torgau (26.—28. November 1527) durch Luther herbeigeführt wurde, kann von dem Tadel einer oberflächlichen Verdeckung der Gegensätze nicht freigesprochen werden. Die Schuld hieran trifft aber weder Luther noch Melanchthon, sondern lediglich Agricola. Die nachher fast wörtlich in den unter Luthers Mitwirkung festgestellten deutschen Text des Unterrichts der Visitatoren übergegangene Formel unterscheidet einen weiteren und einen engeren Sinn des Wortes Glaube, und erklärt, dass man in gewissem Sinne sagen müsse, dass der Glaube der Busse vorhergehe, denn man müsse zuvor glauben, dass ein Gott sei, der da drohe, gebiete und schrecke. Werde aber Glaube im strengen Sinne als fides iustificans gefasst, so müsse, um Irrthum zu vermeiden, die Lehre von der Busse gesondert und vor der Lehre vom Glauben behandelt werden[2]).

---

1) C. R. I, 905.

2) S. bei Seidemann, Zeitschr. f. die histor. Theologie 1874, 116 flg. Melanchthons Brief an Justus Jonas C. R. I, 914 ff. Unterricht der Visitatoren C. R. XXVI, 51 flg.: „Denn wiewohl etliche achten, man soll nichts lehren vor dem Glauben, sondern die Busse aus und nach dem Glauben folgend lehren, auf dass die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsre vorige Lehre: so ist aber doch anzusehn, weil die Busse und Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören. Denn man muss ja zuvor gläuben, dass Gott sei, der da dräue, gebiete und schrecke etc. So sei es für den gemeinen groben Mann, dass man solche Stück des Glaubens lass bleiben unter dem Namen Busse, Gebot, Gesetz, Furcht etc., auf dass sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen, welchen die Apostel iustificantem fidem, das ist, der da gerecht macht und Sünde vertilget, nennen, welchs der Glaube von dem Gebot und Busse nicht thut, und doch der gemeine Mann bei dem Wort Glauben irre wird und Frage aufbringet ohne Nutz.“

Auf die Unterscheidung zwischen dem Glauben im weiteren und im engeren Sinne hatte sich Agricola zurückgezogen, als er merkte, dass sachlich Luther auf Melanchthons Seite war. Um sich zu rechtfertigen, hatte er sich auf die fides minarum, den Glauben an die göttlichen Drohungen berufen, der jedenfalls der Busse vorangehe. Diesen Begriff hatte Luther selbst in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft angewendet und in diesem Sinne gelehrt, dass die fides der contritio vorangehe [1]). Aber während Luther sich dieser Unterscheidung zwischen der fides comminationum und der fides promissionum nicht weiter bedient hatte, trieb Agricola mit derselben ein täuschendes Spiel. Denn er hatte zuvor unter Glauben nicht die fides minarum, sondern ebenso wie Luther die fides iustificans verstanden, und von dieser behauptet, dass sie der Busse vorangehe. Diese Behauptung hat er bei seiner Zustimmung zu der Vergleichsformel stillschweigend fallen gelassen, und so den Schein einer Verständigung erweckt. Von der fides minarum aber behauptete Melanchthon mit Recht, dass von ihr die terrores unabtrennbar seien [2]). Es ist also eine völlige Verkennung des wirklichen Sachverhaltes, wenn Ritschl behauptet, Luther sei bei seiner Entscheidung „mit erklärter Willkür“ verfahren, und zugleich der Erklärung „Melanchthons“ in dem oben angeführten deutschen Texte des Unterrichts der Visitatoren [3]) den Vorwurf macht, im Widerspruch mit der ursprünglichen Lehre der Reformation, aus keiner Rücksicht der Wahrheit, lediglich aus Anbequemung an den Verstand der theologisch und religiös Ungebildeten dem Begriff des Glaubens die engste Begränzung auf die fides iustificans zugewiesen zu haben [4]). Jener angeblich der fides iustificans noch vorhergehende Grad des Heilsglaubens, aus welchem die Busse, (d. h. die Bekehrungsbusse) ihren Ursprung nehmen soll, ist,

---

1) S. oben S. 245.

2) C. R. I, 916.

3) Vielmehr der unter Zustimmung Agricolas festgestellten, unter Luthers Mitwirkung später dem Unterricht der Visitatoren einverleibten Vergleichsformel.

4) a. O. ² III, 200 ff.

wie schon oben S. 261 flg. hervorgehoben werden musste, nie und nirgends Lehre der Reformation gewesen.

In der Vergleichsformel und nach ihr im Unterricht der Visitatoren handelt es sich also durchaus nicht um eine Verleugnung der Wahrheit aus Anbequemung an den Verstand der Ungebildeten, sondern lediglich um eine gemeinfassliche Darstellung der immer und überall von den Reformatoren festgehaltenen Lehre, nur mit Beschränkung des Wortes poenitentia auf die Bekehrungsbusse und mit Beiseitestellung einer leicht missverständlichen, für die Sache selbst völlig gleichgiltigen theologischen Distinction hinsichtlich des Begriffes der fides. Es ist also ein ungerechter Vorwurf gegen Melanchthon, dass seine angebliche Umgehung einer von Agricola erhobenen gewichtigen Instanz „ebensoviel Oberflächlichkeit in der Beobachtung des zu deutenden Phänomens, als persönliche Empfindlichkeit gegen den unwillkommenen Mahner“ verrathe [1]). Ebenso ungerecht ist der Vorwurf gegen Luther, er habe die wichtige Erkenntniss, dass die Reue aus der Liebe zum Guten hervorgehe, nicht behauptet, als Melanchthon sie verleugnete [2]).

Aber auch der weitere Vorwurf ist unbegründet, dass die Reformatoren auf den Gedanken, christliche Gemeinden vor sich zu haben, verzichtet und dieselben einfach als unbekehrte Massen behandelt hätten [3]). Mit Recht hat schon Kawerau darauf aufmerksam gemacht, dass die lateinischen Visitationsartikel — und ganz ebenso der deutsche Unterricht der Visitatoren — den Gebrauch des Gesetzes keineswegs auf die rohe heidnische Masse beschränken [4]). Allerdings muss denen, welche das Wesen des Christenthums mehr oder minder äusserlich aufgefasst haben, zuerst das Gesetz und dann erst das Evangelium gepredigt werden, damit nicht grober Missverstand der Predigt von der christlichen Freiheit und von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu fleischlicher Sicherheit und zu schlimmeren Irrthümern als unter dem

1) Ritschl a. a. O. 201.
2) Herrmann a. a. O. S. 40.
3) Ritschl a. a. O. 203.
4) a. a. O. 141.

Papstthum verführe. Aber wie er der Gesetzespredigt eine bleibende Stelle auch in der christlichen Unterweisung gesichert haben will, so zeigen schon die Ausführungen über den Unterschied des timor servilis und timor filialis, darnach die Erörterungen über die Taufe als sacramentum poenitentiae und über die contritio als erstes Stück der poenitentia, dass es sich ihm um Erziehung der sittlich und intellectuell noch auf einer tiefen Stufe stehenden Gemeinden zum rechten christlichen Verständnisse der Heilspredigt, nicht lediglich um Bekehrung heidnischer Massen handelt.

Aus dieser Abzweckung der Visitationsartikel ist auch die Aeusserung Melanchthons gegen Agricola zu verstehen, dass Liebe zur Gerechtigkeit und Furcht vor Strafen sich nicht wohl unterscheiden lassen [1]). Die theoretisch nothwendige Unterscheidung liess eben in der Praxis oft im Stich, da bei denen, die zum rechten Christenthum erzogen werden sollten, beide Motive zur Sinnesänderung irgendwie wirksam waren, aber schwer sich sagen liess, ob die Furcht des natürlichen Menschen vor der Strafe oder die angefangene Liebe zur Gerechtigkeit überwiege. Hatte doch auch Luther betont, dass im Christen sein Lebenlang timor servilis und timor filialis, wenn auch in sehr verschiedenem Gradverhältnisse, beisammen seien.

Wenn in dem ersten Streite mit Agricola Melanchthon als Hauptgegner hervortrat, so zeigen doch die Aeusserungen Luthers aus den nächsten zehn Jahren, dass beide Reformatoren völlig einig waren. Wie Melanchthon von der Christenbusse bereitwillig zugestanden hatte, dass sie aus Liebe zur Gerechtigkeit stammen müsse, so wiederholt auch Luther in der Schrift von den Schlüsseln 1530 den römischen Gegnern gegenüber die gleiche, einst gegen Eck so entschieden vertretene Ansicht. „Aber Christus lehret hie, dass man einem sündigen Gewissen auch den Trost des andern Schlüssels solle fürhalten, und nicht allein die Furcht des einen Schlüssels, damit die Busse auch aus Lust und Liebe werde angefangen. Denn ohn Lust und Liebe zur

1) C. R. I, 916.

Gerechtigkeit, allein aus Furcht der Pein büssen, wie sie lehreten, das ist Gott heimlich feind werden, lästern, Sünde grössern und nichts denn Judas Busse. Wer kann aber mit Lust und Liebe büssen, wo er nicht gewissen Trost und Verheissung für sich hat der Gnaden, nicht aus eigen Gedanken geschöpft (denn das hält nicht und gilt nicht), sondern durch ein gewiss Wort Gottes dargeboten und fürgestellet? Derselbige Trost mischet und lindert denn das Schrecken des Bindeschlüssels, also dass unser Herz ertragen und bleiben kann. Das ist denn eine rechtschaffene Busse, die Gott nicht flucht, noch heimlich feind ist, sondern liebet und lobet, und fleusst daher aus einer lustigen Furcht und fröhlichem Zittern [1])".

Aus diesen Worten geht deutlich hervor, dass die „Lust und Liebe", aus welcher die Busse, d. h. die Herzenserneuerung des Christen angefangen werden soll, bereits den Trost der Sündenvergebung, welche durch den „Löseschlüssel" geboten wird, zur Voraussetzung hat, nicht aber einen der fides specialis angeblich noch vorhergehenden allgemeinen Glauben an die Heilsmacht des Guten, der die Reue hervorbringen soll. Allerdings wiederholt Luther auch hier den in dem Unterricht der Visitatoren gebrauchten Ausdruck, dass man an die göttlichen Drohungen „glauben" und dadurch Gott fürchten müsse, und dieser Glaube geht natürlich der fides specialis vorher. Aber als Object desselben wird ausdrücklich der „Bindeschlüssel" bezeichnet [2]). Von diesem aber heisst es, „der Bindeschlüssel treibt das Werk des Gesetzes, und ist dem Sünder nütz und gut, damit, dass er ihm dienet, offenbaret ihm seine Sünde, vermahnet ihn zur Furcht Gottes, erschreckt und bewegt ihn zur Busse,

1) E. A. 31, 183.

2) a. a. O. 181: „Der Bindeschlüssel will, dass man seinem Dräuen gläube und dadurch Gott fürchte. Wer ihm gläubt, der hat mit solchem Glauben, vor und ohn alle Werk, dem Schlüssel genug gethan. Er fordert auch kein ander Werk, darnach wird solcher Glaube wohl Werk thun. Also der Löseschlüssel will, dass man seinem Trost und Verheissen gläube, und dadurch Gott lieb gewinne, und ein fröhlich, sicher, friedlich Herz überkomme. Wer ihm gläubt, der hat mit solchem Glauben, vor und ohn alle Werk, diesem Schlüssel genug gethan."

und nicht zum Verderben" [1]). Dieser Bindeschlüssel soll zunächst den Sünder, „so nicht büssen will", strafen, besonders die auch unter den Christen befindlichen „rohen frechen Herzen und wilden Leute", nicht blos um den Frommen vor ihnen Ruhe zu verschaffen, sondern „daneben auch den Bösen selbs eine heilsame Arzenei, Nutz und Frommen, obs dem Fleisch schrecklich und verdriesslich ist [2])". Aber auch damit ist seine Bedeutung noch nicht erschöpft. „Denn der liebe Mann, der treue, herzliche Bischof unsrer Seelen, Jesus Christus, hat wohl gesehen, dass seine lieben Christen gebrechlich, dazu vom Teufel, Fleisch, Welt manchfältiglich und ohn Aufhören angefochten, zuweilen fallen und sündigen würden. Dagegen hat er diese Arzenei gesetzt, den Bindeschlüssel, dass wir nicht zu sicher in der Sünde, vermessen, roh und verrucht blieben, den Löseschlüssel, dass wir auch nicht in Sünden verzweifeln müssten". „Und sind alle beide Schlüssel aus der Massen nöthige Stück in der Christenheit, dafür man Gott nimmermehr voll danken kann. Denn ein recht erschrocken sündiges Gewissen kann kein Mensch trösten in seinen Sünden; es hat noch Mühe, dass der Löseschlüssel solchs ausrichte; so eine grosse Krankheit ists um ein blöde schwach Gewissen, dass hie der Glaube auf des Schlüssels Urtheil gar gewaltiglich muss getrieben werden [3])".

Um dieselbe Zeit, in welcher Luther die Schrift von den Schlüsseln verfasste, nahm er Gelegenheit, seinen früheren Eifer wider Mosen zu mässigen. In dem Briefe an Justus Jonas vom 20. Juni 1530 schreibt er: „Ich bin hier ein neuer Schüler des Dekalogs geworden, und lerne ihn, wieder zum Knaben werdend, Wort für Wort, ich sehe, dass seiner Weisheit keine Zahl ist, und habe angefangen zu urtheilen, der Dekalog sei die Dialektik des Evangeliums und das Evangelium die Rhetorik des Dekalogs, und es habe zwar Christus alles von Moses in sich, aber Moses nicht alles, was Christi ist [4])".

1) a. a. O. 178.
2) a. a. O. 178 flg.
3) a. a. O. 178.
4) de Wette IV, 46.

Ueber das Verhältniss von Gesetz und Evangelium spricht sich namentlich der zweite Commentar zum Galaterbrief (herausgegeben 1535)[1]) deutlich aus. Der Mensch muss zuerst durch das Gesetz unterwiesen werden und seine Sünde erkennen lernen. Ist er so durchs Gesetz gedemüthigt und zur Erkenntniss seiner Sünde gelangt, dann ist er wahrhaft bussfertig geworden — denn die wahre Busse hebt an von der Furcht und dem Gerichte Gottes — und erkennt, dass er aus eigner Kraft von den Sünden nicht frei werden kann. Daraus entspringt dann die Sehnsucht und das Seufzen nach Hilfe. Nun ist die rechte Zeit gekommen für das heilsame Wort des Evangeliums: „Glaube, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben[2])".

Also zuerst die Busspredigt durch das Gesetz, dann die Gnadenpredigt durch das Evangelium.

In demselben Commentar behandelt Luther dann den doppelten Gebrauch des Gesetzes: der erste, bürgerliche, ist der, die Gottlosen in Zucht zu halten; der zweite, theologische oder geistliche, ist der, den Menschen ihre Sünden zu offenbaren, insbesondere sie davon zu überführen, dass sie auch, wenn sie sich freigehalten haben von groben Sünden, darum doch nicht gerecht sind. Grade jene Selbstgerechtigkeit kann Gott auf keine andre Weise erweichen und demüthigen, damit der Mensch sein Elend und seine Verdammlichkeit erkenne, als durch das Gesetz. Dieses ist der Hammer des Todes, der Donner der Hölle, der Blitz des göttlichen Zornes,

---

1) Die zu Grunde liegenden Vorlesungen sind seit 1531 gehalten.

2) E. A. lat. 29 (in Gal. I), 193 sq.: Docemus fidem et veram christianismi rationem, ut homo primum erudiatur lege ad cognitionem sui, ut discat orare cum propheta: ‚Omnes peccaverunt et egent gloria dei'.... Sic contrario modo absterremus homines a merito congrui et condigni. Humiliato autem homine per legem, et redacto in sui cognitionem, tum vere constitutus est poenitens (vera enim poenitentia incipit a timore et iudicio dei) videtque se tam magnum peccatorem, ut suis viribus, studiis et operibus non possit a peccatis liberari.... Hic tum oritur huiusmodi suspirium: Quis tum potest opem ferre? Nam sic lege homo exterritus desperat prorsus de viribus suis, circumspectat et suspirat auxilium mediatoris et salvatoris. Ibi tum tempestive venit salutare verbum evangelii et dicit: Confide, fili, remittuntur tibi peccata.

welcher die verhärteten und fühllosen Heuchler zermalmt. Solange der Mensch bei seiner Meinung, dass er gerecht sei, bleibt, bleibt auch Stolz, Hochmuth, Sicherheit, Hass gegen Gott, Verachtung der Gnade und Barmherzigkeit, Missachtung der Verheissungen und Christi. Dies ist aber grade die Aufgabe, dass der Mensch, durch das Gesetz erschreckt und zerschmettert, im Stande sei, sich wieder aufzurichten. Und nun ist die Zeit gekommen für die Gnade und Christum zu hören [1]).

Ganz ähnlich heisst es auch in der Auslegung von Joh. 6, 8 aus der Zeit von 1530—32: „Noch spricht Christus: Mach mir Mosen so gross als du wilt, und wenn du gleich alle Gebote Mosis gehalten hättest, so ist's doch nichts... er hilft auch nicht zur Gerechtigkeit, erlöset nicht von Gottes Zorn, Teufel und Höllen." „Wozu dienet aber sonst das Gesetz und Moses? Davon frage St. Paul, der antwortet also drauf: Nicht, dass es das ewige Lebe gäbe. Denn wenn du Moses Schüler bist, so hast du nicht davon das ewige Leben, sondern du lässest dich dahin führen, da dich Moses hinweiset, nämlich zu Christo [2])".

---

1) E. A. lat. 30 (in Gal. II), 61: Primus intellectus et usus legis est coercere impios.... 62: Alter legis usus est theologicus seu spiritualis. Qui est ut Paulus ait augere transgressiones, hoc est revelare homini suum peccatum. 63: Is usus legis divinae ut est proprius et praecipuus, ita perutilis et maxime necessarius. Nam si quis non est homicida, adulter, fur et abstinet externe a peccatis... is iuraret... se esse iustum, ideoque concipit opinionem iustitiae et praesumit de bonis operibus et meritis suis. Hunc deus nulla alia arte mollire et humiliare potest, ut agnoscat suam miseriam et damnationem, nisi lege. Ea enim est malleus mortis, tonitru inferni et fulmen irae divinae, conterens induratos et insensatos hypocritas.... Donec enim opinio iustitiae in homine manet, manet incomprehensilis superbia, praesumtio, securitas, odium dei, contemtus gratiae et misericordiae, ignoratio promissionum et Christi. 71: Sed hoc opus, hic labor est, ut sic perterrefactus et confusus lege possit sese iterum erigere... Iam tempus est gratiae et audiendi Christum. Vgl. 141: Lex etiam in summo suo usu et vi nihil potest, quam accusare, terrere, condemnare et occidere... 143: Urget tamen, si est in vero usu, suis terroribus conscientiam, ut sitiat et quaerat promissionem dei, et intueatur in Christum. Sed ad eam rem opus est spiritus sancti beneficio.

2) E. A. 47, 267. Vgl. auch die 1535 zuerst herausgegebene Predigt II. p. Trin. über das grosse Abendmahl (Luc. 14, 16—24), E. A. 13,

Der zweite Streit mit Agricola, in welchem Luther selbst als Hauptgegner seines ehemaligen Freundes auftrat, bringt sachlich nichts Neues [1]). Die 1537 in den „Drey Sermon und Predigten", in den handschriftlich verbreiteten, nur theilweise von ihm selbst herrührenden „Thesen" [2]), endlich in den auf Luthers Betrieb confiscirten „Summarien über die Evangelien" [3]) vorgetragene Lehre Agricolas beschränkt die Bedeutung des Gesetzes nach wie vor auf das Gebiet der „äusseren Gerechtigkeit" (usus politicus), wogegen seine Wirksamkeit zur Erweckung der Busse bestritten, letztere vielmehr lediglich aus dem Evangelium abgeleitet wird. Dieses sei duplex revelatio und offenbare beides, Gottes Barmherzigkeit und Gottes Zorn über die Sünde. „Darum lehret auch das Evangelium kräftiglich recht reuen und büssen über unsere Schwachheit." „Wenn man Christi Lehre, Sterbens und Auferstehens oder aller seiner Thaten gedenkt, hieraus kommt die rechte Erkenntniss unsrer Schwachheit, eine rechte Busse, Reuen und Klagen über unser Elend und Nacht, und ein herzlich Verlangen nach Gott und dem Tage [4])". Dabei ist festzuhalten, dass er fortwährend unter der Busse nicht blos die Christenbusse, sondern auch die Bekehrungsbusse versteht. Der Begriff der contritio passiva, der allen Gnadenwirkungen als Bedingung vorangehenden Erschütterung des Sünders durch das Gesetz, fehlt bei ihm ganz: den Anfang der Bekehrung macht vielmehr die göttliche Wohlthat, welche

---

41 ff. Hier wird als das eine Stück des „Nöthige sie hereinzukommen" dieses bezeichnet, dass „man erschrecke für den Zorn Gottes, Gnade und Hilfe von ihm begehre"; wenn dann die Herzen zerschlagen und erschrecket sind, soll ihnen das Evangelium gepredigt werden. Das „Nöthige" erfolgt (S. 43) „durch die Predigt der Busse und Vergebung der Sünden". Fast wörtlich übereinstimmend die Predigt Dom. I. p. Trin. in der Hauspostille, E. A. 2, 379 ff.

1) vgl. Kawerau a. O. 168 ff. Köstlin, Luthers Leben II, 466 ff. Derselbe, Luthers Theologie II, 496 ff.

2) Von Luther zum Zweck der Widerlegung 1538 dem Druck übergeben, E. A. lat. 35 (var. arg. IV), 420 sqq. Sicher von Agricola ist die erste Reihe von 18 Thesen.

3) Bei Förstemann, Neues Urkundenbuch, 296 ff.

4) Kawerau a. a. O. 175.

als ein „lauter Geschenk" eindringt ins Herz, dasselbe mit Rührung erfüllt und in ihm alsbald den Entschluss wirkt, nicht mehr zu sündigen. Dagegen ist das Gesetz ungeeignet, Busse zu lehren, weil es immer Furcht vor der Strafe, keine Liebe zur Gerechtigkeit wirkt [1]).

Unklar bleibt in diesen Ausführungen nur, was Agricola unter dem Gesetz verstand. Während Luther auch in der Zeit seines grössten Eifers wider Mosen doch zwischen Gesetz und Evangelium nicht im historischen Sinne unterschieden, sondern auch im Neuen Testamente Gesetz und auch im Alten Testamente Evangelium gefunden hatte, kehrte Agricola, wie es scheint, zu der früheren historischen Scheidung von Gesetz und Evangelium als Altem Testament und Neuem Testament zurück [2]). So jedenfalls, wenn er das Gesetz als ein Strafgesetzbuch für Israel, als „der Juden Sachsenspiegel" (mit einem von Luther auf das mosaische Gesetz angewandten Ausdrucke) bezeichnet. Aber die Tragweite seiner Gedanken ist hiermit doch nicht erschöpft. Denn es gilt nicht blos von dem die christliche Kirche gar nicht angehenden mosaischen Gesetz, sondern ganz allgemein von den göttlichen Geboten und Drohungen, dass sie nur Furcht vor der Strafe wecken, keine heilsame Busse. Das Charakteristische seiner Lehre ist ja grade dieses, dass die contritio passiva bei ihm überhaupt keine Stelle hat. Dagegen zeigt er sich in seinem 1537 zur Beschwichtigung Luthers überreichten „Kurzen Bekenntniss" bereit, dem Gesetz auch für die Christen insofern eine Stelle zuzugestehen, als dasselbe zur Uebung ihres Glaubens und zur Kreuzigung des Fleisches diene, wenngleich auch in dieser Beziehung in erster Linie das Vorbild Gottes und Christi in Betracht komme [3]).

Jedenfalls zeigt dieser Ueberblick, dass es nicht angeht,

---

1) Kawerau a. a. O. 183 ff.

2) Kawerau a. a. O. 188 flg.

3) Kawerau 177 flg. Derselbe sieht hierin eine Verschleierung seiner wahren Meinung, was doch nicht nothwendig der Fall zu sein braucht, obwol sichs dem Agricola zutrauen lässt. Bedenklicher ist, was er (a. a. O.) von der Pädagogie des Gesetzes für die Jugend sagt, wodurch letztere für Christus zubereitet werde.

mit Ritschl dem Agricola von 1527 Recht, dem Agricola von 1537 wenigstens zur Hälfte Unrecht zu geben. Von einer „übertreibenden und schiefen Folgerung“ Agricolas „aus seinem früheren Gesichtspunkte“ kann ebensowenig die Rede sein, als von einem „Missverständnisse“ desselben durch Luther [1]). Nicht erst damals hat Agricola das Gesetz als überflüssig für den Heilsweg der Menschen erklärt. Dass er „selbst nicht die Tendenz seiner Gedanken beherrschte“, oder wie Herrmann es ausdrückt, selbst „nicht wusste, was er wollte [2])“, liesse sich weit eher für seine frühere Zeit, in welcher sich allerdings noch widersprechende Aeusserungen finden [3]), als für die Zeit des zweiten Streites behaupten. In dieser letzteren Periode kann man ihm wol Unehrlichkeit, aber keine Unklarheit vorwerfen. Luther aber hat ihn nicht missverstanden, sondern nur in seiner maasslos heftigen Weise ihm falsche Consequenzen aufgebürdet und ihn moralisch für allerlei libertinistische Ausschreitungen verantwortlich gemacht.

Einige Jahre nachher widerrief Agricola, als er zum Hof- und Domprediger nach Berlin berufen worden war, definitiv seine bisherige Lehre und eignete sich rückhaltslos die Gegenlehre Luthers an [4]). Der antinomistische Streit war hiermit beendigt.

Für die Geschichte der reformatorischen Lehre von der Busse hat dieser zweite Streit mit Agricola nur die Bedeutung gehabt, dass Luther seine bisher stets vorgetragenen Ueberzeugungen wiederholt auf einen möglichst scharfen und unmissverständlichen Ausdruck brachte. Die Hauptsache ist ihm hierbei, dass zuerst das Gesetz, dann das Evangelium, zuerst die Busse, darnach die Vergebung der Sünden gepredigt werde. Ohne Gesetzespredigt wird die Sünde gar nicht erkannt; predigt man nun die Gnade allein ohne vorhergängige Sündenerkenntniss, so wird die Gnade erfolglos gemacht. Dagegen führt grade die Erkenntniss unsrer geistlichen Ohnmacht und unsrer Sündenverderbniss zur Sehnsucht

1) Ritschl a. a. O. ² III, 202.
2) a. a. O. 59.
3) Kawerau 138 flg.
4) Kawerau 215 ff.

nach der Gnade und zur Bereitwilligkeit, dem Evangelium Glauben zu schenken[1]). Luther bestreitet entschieden, er habe je gesagt, man solle das Gesetz nicht lehren in den Kirchen: „wie doch alle meine Schriften anders zeigen, und von Anfang immer den Katechismum getrieben“. Hätte er übrigens jemals anders gelehrt, so wäre er eben nur in diesem wie in andern Stücken in der Erkenntniss gewachsen[2]).

In den fünf ersten Disputationen gegen die Antinomer entwickelt er, leider nicht ohne üble Consequenzmacherei, in den gegen Agricola erhobenen Anklagen seine eigene Lehre vom Gesetz und von der Busse scharf und bündig. Das Gesetz ist nicht gegeben um zu rechtfertigen, sondern die Sünde zu zeigen und den Zorn zu wirken und das Schuldbewusstsein zu wecken. Da es beides lehrt, die Sünde und den Tod, so muss es in der Kirche gepredigt werden und zwar um so mehr, da es die Rechtfertigung nicht zu wirken vermag. Alles aber, was die Sünde, den Zorn und den Tod zeigt, ist Gesetzespredigt, mag es durchs Alte oder durchs Neue Testament geschehen. Das Gesetz herrscht über den Menschen, so lange er lebt; das Gesetz könnte man nur wegschaffen wollen, wenn man zugleich die Sünde und den Tod wegschaffen könnte. Wenn das Gesetz sogar den Heiligen und Gerechten gepredigt werden muss, weil sie noch im Fleische leben und der Sünde und dem Tod unterworfen sind, um wie viel mehr den impiis et malis[3]). Vier Wege

1) Vgl. E. A. lat. 6, 32 (in Genes. 24): Hanc doctrinam (die Lehre von der Sündenerkenntniss und von der Kreuzigung des Fleisches) obscurabunt Antinomi et ita amplificabunt gratiam, ut exstinguant eam, et homines irae dei subiiciant: quia reddent homines prorsus securos de ira et iudicio dei, quasi nullum peccatum restaret, nullus pavor mortis et inferni. E. A. 32, 69: „Wer das Gesetz verbeut zu lehren, der kann von der Sünden nicht lehren und müssen die Leute ohn Erkenntniss der Sünden, frei, sicher dahinleben.“ 71: „Das Gesetz soll den hoffährtigen, unweisen, sichern alten Adam erschrecken und ihm seine Sünd und Tod zeigen, auf dass er gedemüthiget an ihm selbs verzweifele, und also der Gnade begierig werde.“ E. A. 14, 175: „Wo ich meine Sünde nicht erkenne, so frage ich nach Christo nicht.“ Vgl. E. A. 13, 155.

2) Wider die Antinomer (1539), E. A. 32, 7.

3) Disput. II contra Antinomos, E. A. lat. 35 (vár. arg. IV), 427 sq. Disput. V, E. A. a. a. O. 436 sqq.

lehrt die Schrift zum Heile der Menschen, welche vier Werken Gottes entsprechen: Gott schreckt durch Drohungen, tröstet durch Verheissungen, ermahnt durch Anfechtungen, lockt durch Wohlthaten. Aber diese vier heben das Gesetz nicht auf, sondern setzen es erst recht in Geltung [1]).

Die Busse definirt er als Schmerz über die Sünde mit dem Vorsatze der Besserung. Der Schmerz ist das durch das Gesetz im Herzen erregte Schuldbewusstsein, oder der erste Theil der Busse. Dieser wird allein durch das Gesetz gewirkt. Dagegen der zweite Theil, der Vorsatz zur Besserung, kann nicht durch das Gesetz erzeugt werden: dieses erschreckt der Sünder nur und bringt ihn zur Verzweiflung, wenn nicht dem Gesetze die Verheissung oder das Evangelium hinzugefügt wird. Die Busse der Gläubigen aber ist nicht blos eine zeitweilige über einzelne Sünden, sondern dauert das ganze Leben hindurch und bezieht sich auf die Krankheit oder Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Das Gesetz ist vor, unter und nach dem Evangelium: und vom Gesetze muss die Busse beginnen [2]).

Dabei verheimlicht Luther keineswegs, was in seiner Lehre den „Antinomern" zur Handhabe dienen konnte. Gleich in der ersten seiner Disputationen bemerkt er, gegenüber der unnützen und nur zur Verzweiflung führenden römischen Busspraxis habe das Evangelium zu lehren begonnen, dass die Busse nicht blos Verzweiflung sein müsse; vielmehr müssten die Büssenden Hoffnung fassen, und so aus Liebe zu Gott die Sünde hassen. Dies sei in Wahrheit der gute Vorsatz. Dies haben nun Einige, indem sie nicht beachteten, auf welchen Anlass dies gesagt war, dahin gedeutet, als sei es gegen Gottes Gesetz gesagt. Und doch lehre die ganze Schrift, dass die Busse vom Gesetze anheben müsse, wie dies auch die Natur der Sache und die Erfahrung zeige [3]). Aus-

1) Disput. V a. a. O. 440.

2) Disput. I a. a. O. 424 sqq. Disp. III a. a. O. 430 sqq. Disp. IV a. a. O. 433 sqq.

3) Disput. I adv. Antinom. a. a. O. 425 sq.: Contra hos inutiles et desperationis magistros evangelium coepit docere, poenitentiam non oportere tantum desperationem esse. Sed poenitentes debere spem con-

drücklich galt es ja nur von dem zweiten Theile der Busse, dem guten Vorsatz, dass derselbe aus Liebe zu Gott geschehen müsse: dieser aber setzt, wie Luther sonst ausführt, die Vergebung der Sünden bereits voraus.

In dem Schriftchen wider die Antinomer gibt er zu: „Ich habe freilich gelehrt, lehre auch noch, dass man die Sünder solle zur Busse reizen durch die Predigt oder Betrachtung des Leidens Christi, damit sie sehen, wie gross der Zorn Gottes wider die Sünde sei.“ Aber, fügt er hinzu: „Wie folget aber hieraus, dass man das Gesetz darum solle wegthun?“ „Oder kann auch jemand denken, dass Sünde etwas sei, wo kein Gesetz ist?“ Man soll also „predigen, dass man die Sünder solle und müsse zur Busse reizen, nicht allein durch die süsse Gnade und Leiden Christi, dass er für uns gestorben ist, sondern auch durch des Gesetzes Schrecken[1])“. „Denn wer könnt wissen, was Christus und warum Christus für uns gelitten hätte, wenn Niemand wissen sollt, was Sünde oder Gesetz wäre? Darum muss doch das Gesetz gepredigt werden, wo man Christum predigen will.“ Aber er bezeichnet es als einen „neuen Methodon“, erst die Gnade zu predigen, darnach erst die Offenbarung des Zorns, und besteht demgegenüber darauf, das Gesetz vor dem Evangelium, den Zorn vor der Gnade zu lehren, während die Antinomer den Schuh umkehren[2])“.

Auch der Gedanke fehlt nicht, dass auch die Wohl-

cipere, et sic ex amore dei peccatum odisse, id quod est vere propositum bonum. Hoc aliqui, causas dicendi seu materiam subiectam non considerantes, contra legem dei dici putabant. Et perniciose docent, legem dei simpliciter tollendam esse ab ecclesia, id quod blasphemum et sacrilegum est. Universa enim scriptura tradit, poenitentiam a lege esse inchoandam, id quod rei ipsius ordo et experientia quoque monstrat.

1) a. a. O. 32, 5 flg.

2) a. a. O. 32, 8 flg. Vgl. Bericht von M. Johann Eislebens falscher Lehre und schändlichen That (1539), E. A. 32, 70, wo Luther „das Gaukeln de lege post vel cum evangelio“ bekämpft. S. 73: „Ist das nicht Blindheit, dass er (Agricola) nicht will ohne und vor dem Evangelio das Gesetz predigen, das doch sind impossibilia?“ Ebenso fordert er in der Predigt IV p. Trin. (24. Juni 1537) E. A. 13, 116 nach dem Befehl des Herrn, Luc. 24, 47 „erstlich Busse und darnach Vergebung der Sünden zu predigen.“

thaten Gottes eine Busspredigt für uns werden können. Er führt denselben namentlich in der ersten gegen die Antinomer gehaltenen Predigt V. post Trin., 1. Juli 1537, aus. Er zeigt hier, dass des Gesetzes Erkenntniss „auch natürlich in aller Menschen Herz geschrieben und gepflanzet“ ist, „und lehret, was wir thun sollen und schuldigt unsern Ungehorsam“, „und solchs auf mancherlei Weise thut, nicht allein mit schrecklichem Zeigen und Fühlen der Strafe und Gottes Zorns, sondern auch aus allerlei Gaben und Werken Gottes, die der Mensch siehet und höret, welche ihm seine Sünde und Gottes Zorn anzeigen, dass er derselben missbrauchet in Gottes Verachtung und Ungehorsam: denn er muss selbs daraus schliessen, dass die, so Gott für seine Gaben und Güter undankbar sind, seines Zornes und Verdammniss werth sind. Also sind alle Gottes Wohlthaten eitel solche lebendige Predigten (wo sie ein Herz treffen) der Busse, die den Menschen zur Erkenntniss seiner Sünde führen und also in Schrecken werfen [1].“

Aber keineswegs ist es sein Sinn, dass die Busse mit den Wohlthaten Gottes anheben, oder lediglich aus Rührung des Herzens über Gottes Güte hervorgehen könne. Zu den Worten Röm. 2, 4: ‚Weisst du nicht, dass dich Gottes Güte zur Busse leitet‘? bemerkt er, dass die Erkenntniss der Undankbarkeit gegen Gottes Wohlthaten ebenso zur Gesetzespredigt gehöre, wie die Erkenntniss des Ungehorsams gegen Gottes Gebote. „Darum ists nichts, das unsre Antinomer aus diesem Exempel gaukeln, man solle nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium (oder wie sie es nennen per violationem filii) die Busse predigen und treiben, und verkehren die zwei Stücke, revelationem gratiae und revelationem irae, als sollt man zuvor von der Gnade predigen und trösten, darnach erst mit dem Zorn schrecken“ [2].

Also keine sentimentale Rührung verhärteter Sünderherzen, sondern eine Strafpredigt über die Undankbarkeit der Menschen in Verbindung mit der Einschärfung der Ge-

---

1) E. A. 13, 153.
2) a. a. O.

bote und der Strafen, die auf der Uebertretung stehen, ist gemeint. „Es ist alles des Gesetzes Predigt, was da von unsern Sünden und Gottes Zorn predigt, es geschehe wie oder wenn es wolle. Wiederum ist das Evangelium solche Predigt, die nichts andres, denn die Gnade und Vergebung in Christo zeigt und gibt. Wiewohl es wahr und recht ist, dass die Apostel und Prediger des Evangelii (wie auch Christus selbs gethan hat) die Predigt des Gesetzes bestätigen und an derselbigen anfahen, bei denen, die noch nicht ihre Sünden erkennen, noch für Gottes Zorn erschrocken sind... Ja was ist für ein ernstlicher, schrecklicher Anzeigung und Predigt Gottes über die Sünde, denn das Leiden und Sterben Christi, seines Sohnes?" „Aber solange dies alles Gottes Zorn predigt und den Menschen schrecket, so ist es noch nicht das Evangelii, noch Christi eigne Predigt, sondern Mose und des Gesetzes über die Unbussfertigen: denn das Evangelium und Christus ist ja nicht geordnet noch gegeben zu schrecken noch zu verdammen, sondern die, so erschrocken und blöde sind, zu trösten und aufzurichten [1])". „Darum ist der keines recht, dass die unverständigen Geister fürgeben, dass man nicht solle das Gesetz predigen im Neuen Testament, oder dass man erst durch das Evangelium solle die Leute mit Gottes Zorn schrecken, so man zuvor Gnade verkündigt hat." „Das ist aber die Ordnung, so die Schrift allenthalben zeiget und hält, dass allzeit vor dem Troste der Vergebung muss die Sünde erkannt und Schrecken für Gottes Zorn empfunden werden durch die Predigt oder Fühlen des Gesetzes, auf dass der Mensch getrieben werde, nach der Gnaden zu seufzen und geschickt werde, den Trost des Evangelii zu empfahen [2]).

Ganz ebenso spricht Luther in der zweiten Predigt wider die Antinomer XVIII. p. Trin. (2. October 1537) sich aus: „Das ist das erste Erkenntniss des Gesetzes, dass wir sehen, dass es menschlicher Natur unmöglich zu halten ist: denn es will das Herz haben und wenns von Herzen nicht geschieht,

1) a. a. O. 153 flg.
2) a. a. O. 154 flg.

so gilt es für Gott nicht." „Dann aber ist das Gesetz erkannt, wenn ich daraus lerne, dass ich verdammt bin, und nu sehe, dass keine Hoffnung noch Trost fürhanden ist, kann auch mir selbs nicht helfen, sondern ich muss einen andern haben, der mich errette. Da ist's Zeit, dass ich mich umsehe nach dem, der es thun kann: und das ist Christus Jesus [1]."

Im Jahre 1537 gab Luther auch den Unterricht der Visitatoren von Neuem heraus: die Hauptstellen über die Busse sind wörtlich beibehalten [2]). Demselben Jahre verdanken bekanntlich auch Luthers „Schmalkaldische Artikel" ihre Entstehung. Hier heisst es im 2. und 3. Artikel des dritten Theils vom Gesetze und von der Busse:

2. Vom Gesetz. „Hie halten wir, dass das Gesetz gegeben sei von Gott erstlich der Sünden zu steuern mit Dräuen und Schrecken der Strafe und mit Verheissen und Anbieten der Gnaden und Wohlthat. Aber solchs alles ist der Bosheit halben, so die Sünde im Menschen gewirket, übel gerathen. Denn eines Theils sind davon ärger geworden, als die dem Gesetze feind sind, darum, dass es verbeut, was sie gerne thun, und gebeut, was sie ungern thun.... Die Andern werden blind und vermessen, lassen sich dünken, sie halten und können das Gesetz halten aus ihren Kräften.... Aber das fürnehmste Amt oder Kraft des Gesetzes ist, dass es die Erbsünde mit den Früchten und allem offenbare und dem Menschen zeige, wie gar tief seine Natur gefallen und grundlos verderbet ist.... Damit wird er erschreckt, gedemüthiget, verzagt, verzweifelt, wollte gern, dass ihm geholfen würde, und weiss nicht wo aus, fahet an, Gott feind zu werden und zu murren etc."

3. „Von der Busse. Solch Amt behält das Neue Testament und treibets auch, wie S. Paulus Röm. 1 thut und spricht: „Gottes Zorn wird vom Himmel offenbart über alle Menschen"... Das ist nu die Donneraxt Gottes, damit er beide, die offenbarlichen Sünder und falsche Heiligen in

1) E. A. 14, 174 flg.
2) E. A. 23, 13 ff.

einen Haufen schlägt und lässt keinen Recht haben, treibet sie allesammt in das Schrecken und Verzagen. Das ist der Hammer, wie Jeremias spricht: „Mein Wort ist ein Hammer, der die Felsen zerschmettert.“ Das ist nicht activa contritio, eine gemachte Reue, sondern passiva contritio, das rechte Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes. Und das heisst denn die rechte Busse anfahen, und muss der Mensch hie hören solch Urtheil: Es ist nichts mit euch allen.... Aber zu solchem Amt thut das Neue Testament flugs die tröstliche Verheissung der Gnaden durchs Evangelium, der man gläuben solle, wie Christus spricht Marc. 1: „Thut Busse und gläubet dem Evangelio“, das ist werdet und machts anders und gläubet meiner Verheissung... Wo aber das Gesetz solch sein Amt allein treibet ohne Zuthun des Evangelii, da ist der Tod und die Hölle und muss der Mensch verzweifeln wie Saul und Judas [1]).“

Hieran schliesst sich dann eine Zurückweisung der römischen Busstheorie [2]).

Gegen diese „falsche Busse der Papisten“ sind auch die letzten Ausführungen Luthers in den Vorlesungen über das 42. Kapitel der Genesis gerichtet, die nach seinem Tode von Hieronymus Besold herausgegeben worden sind. Hier führt er aus, dass die Qualen des Schuldbewusstseins und der Stachel des Gesetzes und des Todes uns nicht zu unserm Verderben peinigen, sondern um uns zu belehren und zu reinigen, damit wir zur Erkenntniss unsrer Verderbtheit gelangen. Während aber die Sophisten meinen, man könne sich solange abarbeiten und schwitzen, bis die Reue genügend sei, erklärt Luther dieses Verzehrtwerden vom Sündenschmerze solange für ganz vergeblich, als man nicht einmal von dem geringsten Funken der göttlichen Barmherzigkeit etwas wisse, vielmehr müsse dieser Funke in allen Schrecken des Gewissens der Seele eingesenkt sein, damit der betrübte Geist wiederaufgerichtet werde [3]). Die Rede ist hier von getauften

1) Rechenb. 318 sqq.

2) a. a. O. 321 sq.

3) E. A. lat. 10, 127 Discamus igitur retinere hanc consolationem, quod etsi culpa nostram conscientiam mordet, stimulus legis et mortis

Christen, denen ihre Sünden vergeben, aber noch nicht ausgetilgt sind, in denen vielmehr noch alle möglichen bösen Neigungen zurückgeblieben sind. Namentlich die verborgenen Schäden des Zweifels, des Unglaubens, der Ungeduld öffnen sich erst, wenn das Bewusstsein durch das Gesetz und durch die Schrecken der Sünde geängstigt wird[1]). Gegenüber dem von den Sophisten gelehrten Abverdienen der Gnade durch die Strafe fordert Luther, dass der Glaube, das Gebet und das Gefühl der göttlichen Güte und Verheissung hinzutreten müsse. Daraus entstehe dann das Schreien und Klagen, inmitten der Angst und Qualen des Gewissens aber zugleich ein Vorschmack des ewigen Lebens[2]).

nos exagitat, non tamen id fieri in perditionem, sed eruditionem potius et expurgationem, ut veniamus ad cognitionem nostri et corruptionis nostrae... Sic olim Sophistae docuerunt tantisper laborandum et sudandum esse, donec sufficiens esset contritio; verum quid prodest conteri de peccatis, et non intelligere vel minimam scintillam misericordiae divinae?... Diabolus etiam habet contritionem et contremiscit, ut ait Jacobus, verum non est poenitentia ad salutem... Oportet in omni tribulatione et terrore infixam animis esse parvam illam scintillam misericordiae divinae, qua erigatur animus contritus.

1) a. a. O. 128: Remissa quidem et tecta sunt peccata omnia, sed nondum expurgata, ac haeret in nobis non tantum libidinis, superbiae, odii, iracundiae et aliarum cupiditatum crassior faex, sed etiam interiora illa mala et occultae maculae, dubitatio de deo, diffidentia, impatientia, murmuratio, quae tum demum se aperiunt, quando vexatur conscientia lege et terroribus peccati. Ac nos quidem ea non curamus ... deus autem videt, ideo conatur naturam immundam purgare, sic cogitans: Tu quidem illuminatus et baptizatus es, sed adhuc foetes, et multis magnis vitiis plena est caro tua, ideo mundare eam me oportet.... Ibi tum incipit ludus dei, non ut perdamur, sed ut exploret et ad agnitionem nostrae foeditatis nos perducat, ita tamen, ne desperemus, sed potius ut clamemus et invocemus misericordiam eius. Vgl. auch p. 135: Sumus enim recepti in gratiam per baptismum non solum ad remissionem peccatorum, sed etiam ad expurgationem: remissio est gratuita, quae contingit propter solum filium dei, sine ulla dignitate, merito et contritione nostra. Hanc remissionem sequitur vexatio, angustia, tribulatio, mortificatio, quae omnia eo pertinent, ut aboleatur peccatum, ita ut non solum sit remissum et condonatum divina gratia et misericordia, sed etiam dono spiritus sancti expurgetur, et ut discas intelligere, quanta sit malitia et depravatio humanae naturae.

2) a. a. O. 128 sq.: (Sophistae) docuerunt: Si fueris contritus per-

Es bedarf nicht erst der Bemerkung, dass diese Ausführungen mit dem übereinstimmen, was Luther noch 1530 in der Schrift von den Schlüsseln gesagt hat. Die Christenbusse geht in denen, welche der Vergebung ihrer Sünden theilhaftig geworden sind, nicht ausschliesslich aus den Schrecken des Gesetzes, sondern zugleich aus einer bereits gemachten Erfahrung von der göttlichen Barmherzigkeit und Güte hervor. Diese Christenbusse führt nicht erst, wie die conversio impii, zum Glauben an die göttliche Barmherzigkeit, sondern setzt diesen Glauben schon voraus. Aber wie der Christ durch Gottes Gesetz zu immer tieferer und gründlicherer Erkenntniss seines Sündenverderbens geführt wird, so dauert in ihm der Kampf wider die Sünde, die innere Traurigkeit und die Ertödtung der bösen Neigungen in der Seele sein Leben lang fort. So wiederholt sich in der Christenbusse die strafende und erschreckende Wirksamkeit des göttlichen Gesetzes, nur dass hier nicht, wie in der conversio impii, die Erschütterung durch das Gesetz der Erweckung des Glaubens vorangeht, sondern beides nebeneinander und, wie es in den Visitationsartikeln heisst, in steter Wechselwirkung aufeinander seine Stelle findet.

Melanchthons loci communes von 1521 und die Ausprägung der Lehre in der Augsburgischen Confession und in der Apologie.

Melanchthon hat in der ersten Ausgabe seiner loci [1]) die Lehre von der Busse im engsten Zusammenhange mit der Lehre von Gesetz und Evangelium erörtert. Er bezeichnet die poenitentia als vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus oder als regeneratio nostri. Ihr Sacrament oder Zeichen ist kein andres als die Taufe. Diese regeneratio

---

fecte, deus infundit gratiam de congruo, atque ita per solam poenam voluerunt mereri gratiam; sed oportet accedere fidem et invocationem et sensum divinae bonitatis et promissionis, unde oritur clamor et gemitus in angustiis et vexationibus conscientiae, ut simul incipiat gustus aeternae vitae.

1) Die loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt, herausgegeben von Th. Kolde. 1890.

nostri fällt mit dem Christenleben zusammen. Die mortificatio geschieht durchs Gesetz, welches das Gewissen erschreckt und tödtet; die vivificatio geschieht durchs Evangelium oder durch die Absolution: denn das Evangelium ist nichts anderes als die Absolution. Wenn die Scholastiker die Busse als contritio bezeichnen, so will Melanchthon dies in dem Sinne gelten lassen, dass man nicht von dem durch den freien Willen erzeugten, durch menschliche Kräfte erheuchelten Sündenschmerz (der sogenannten contritio activa) rede: denn die Natur könne die Sünde nicht hassen: vielmehr sei es Gottes Werk, das Gewissen zu erschüttern und zu erschrecken [1]).

Unter der poenitentia ist also die Christenbusse verstanden. Auch sie kommt nicht zu Stande ohne die Schrecken des Gesetzes. Aber ganz dasselbe gilt nach Melanchthon von der Bekehrung überhaupt, welche schon dadurch, dass die Taufe als sacramentum poenitentiae bezeichnet wird, unter dieser inbegriffen erscheint. Dasselbe ist dort der Fall, wo er als das erste Werk Gottes in der Rechtfertigung des Sünders dieses bezeichnet, unsre Sünde zu offenbaren, unser Gewissen zu erschüttern, zu ängstigen, zu erschrecken, kurzum zu verdammen. Dieses Werk ist das Werk des Gesetzes,

1) a. a. O. 243 sq.: Est enim poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus, sacramentum eius vel signum non aliud nisi baptismus est. Atque hic omnium rectissime vocatur sacramentum poenitentiae. Siquidem poenitentia mortificatio nostri est, in vitam seu ut renovemur.... Neque aliud est vita Christiana, nisi haec ipsa poenitentia, hoc est, regeneratio nostri. Mortificatio fit per legem, ut supra dictum est. Nam haec conscientiam terret et occidit. Vivificatio fit per evangelium seu per absolutionem. Non enim aliud est evangelium, nisi ipsa absolutio. Quod mortificationem nos vocamus, Scholastici contritionem voluerunt dici, id quod ita permitto, si non de dolore per liberum arbitrium, per vires humanas simulato loquantur. Non potest enim odisse peccatum natura. Sed divinum opus est conscientiam nostram confundere et pavefacere... Interim moneo, ut tanquam pestem caveas scholastica figmenta de attritionibus et de dolore per liberum arbitrium simulato. Facile autem iudicabit cor tuum, vere doleas an simules dolorem. Sed nec dolore tuo fidas, quasi ideo condonetur peccatum quod doleas, sed potius... absolutione et verbo dei. 245: Tantum abest, ut sine opera spiritus sancti libero arbitrio conteramur seu mortificemur.

welches eben darum beim Apostel virtus peccati heisst [1]). Denn sein Zweck ist nicht, dass wir seine Gebote erfüllen sollen, sondern den Menschen ihre Sünde und Schuld zu offenbaren, vermöge deren die Erfüllung der Gebote für den natürlichen Menschen unmöglich ist. Aber auch schon diese Offenbarung der Sünde ist ein Werk Gottes oder des heiligen Geistes. Denn die, welche das Gesetz fleischlich verstehen, merken gar nicht, dass es für ihre natürlichen Kräfte Unmögliches fordere; so werden sie dazu fortgerissen, gute Werke zu heucheln, und da sie ihr inneres Verderben nicht merken, werden sie hochmüthig und sicher [2]). Erst diejenigen, denen Gott ihre Sünde gezeigt, die das Gesetz also als die Macht des Sünde und des Zornes erkennen, sind die, in denen Gott durch das Gesetz sich wirksam erweist, indem er sie durch das Bewusstsein ihrer Sünde erschüttert. Dies ist also das eigentliche Werk des Gesetzes: zu tödten und zu verdammen, die Wurzel unsrer Sünde aufzuzeigen und uns zu erschüttern. Denn das Gesetz ist geistlich und fordert geistliche Dinge, die der natürliche Mensch nicht zu leisten vermag, Glauben an Gott, Liebe zu Gott [3]).

1) a. a. O. 162 sq.: Habes legis opus esse revelationem peccati ... Et in iustificandis quidem peccatoribus primum hoc opus dei est, revelare peccatum nostrum, confundere conscientiam nostram, pavefacere, terrere, breviter damnare ... Hic satis sit monuisse, hoc opus legis initium esse poenitentiae, quo spiritus dei terrere ac confundere conscientias solet.

2) a. a. O. 155: Ac principio quidem de vi legis variat scriptura ab humana ratione. Scriptura legem vocat virtutem irae, peccati, sceptrum exactoris, fulmen, tonitru. Ratio humana emendationem vitiorum et doctrinam vivendi.... Proinde ut de vi legis exacte disputemus, duo hominum genera inter se conferamus. Ex primo genere sunt, qui legem carnaliter intelligunt nec sentiunt exigere impossibilia, caeci, qui nec peccatum nec legem nec iustitiam vident. Sunt autem hypocritae sophistae omnium saeculorum. 156: .... Cum hoc hominum genere nihil est legi negotii. Nam e falso et carnali legis intellectu vivunt, quare in eis efficere id non potest lex, quod debebat... Trahuntur enim ad simulanda bona opera carnali quodam affectu, vel poenae metu vel commodi studio, stulte securi, cum non videant morbum animi sui. Estque huius generis incredibilis superbia, tumor, pertinacia, φιλαυτία. Tantum abest ut legi satisfaciant, ut nulli longius a lege absint.

3) a. a. O. 157: Ex altero genere sunt, ad quos hae sententiae:

Dieses Werk des Gesetzes ist der **Anfang** der **Busse**, womit Gottes Geist die Gewissen erschreckt und erschüttert. Die Rechtfertigung des Sünders und damit die wahre Taufe beginnt mit der mortificatio, dem Gerichte, der Erschütterung, welche von Gottes Geist durch das Gesetz gewirkt wird. Und wie das Christenleben mit der Erkenntniss der Sünde, so hat auch die christliche Lehre mit dem Amte des Gesetzes ihren Anfang zu nehmen [1]). Ob diese vom Gesetze geweckte Furcht timor servilis oder filialis heissen müsse, ist nach Melanchthon der Mühe einer Untersuchung nicht werth. Sicher ist soviel, dass niemand vom Hasse wider die Sünde berührt werden könne, ausser durch den heiligen Geist; sicher ist ebenso, dass die also Erschreckten das Angesicht Gottes fliehen würden, wenn der heilige Geist sie nicht zu Gott zurückführte und befestigte [2]). Sie würden unfehlbar der Verzweiflung anheimfallen, wie dies bei den Verdammten der

Lex virtus peccati, virtus irae etc. pertinent, quibus legem deus revelat ostenditque corda, et quos sensu peccati sui terret deus et confundit. Hi demum sunt, in quibus per legem deus operatur... In his vere ac proprie lex agit, quibus ostenditur peccatum. Quod quia vere fit, a deo fit, et vocat hoc opus scriptura iudicium, iram dei, furorem dei, adspectum, vultum irae etc.... Lex et legis opus occidere et damnare, ostendere radicem peccati nostri et confundere. 159: Et quae causa est tandem, cur lex occiderit? Lex spiritualis est, id est, exigit spiritualia, veritatem, fidem glorificantem deum, amorem dei; ego vero carnalis sum, incredulus, ignorans dei, insipiens, amans mei etc. Cf. 121. 122. 123. 124. 161. 162. 163.

1) a. a. O. 163 sq.: Hic satis sit monuisse, hoc opus legis initium esse poenitentiae, quo spiritus dei terrere ac confundere conscientias solet. Nam natura per sese peccati foeditatem non potest cognoscere, tantum abest ut odisse possit.... Haec de poenitentiae initio tractant sophistae in quarto sententiarum, nos hic velut in vestibulo nostri operis. Nam iustificationem hominis adeoque verum baptismum auspicatur mortificatio, iudicium, confusio, quae fit a spiritu dei per legem. Et sicut hinc, nempe a peccati cognitione, vita Christiana auspicanda est, ita a legis officio Christiana doctrina auspicanda est.

2) a. a. O. 164: Non est operae pretium disputare, sitne hic timor servilis an ut vocant filialis. Permittamus hoc genus disceptationis otiosis ingeniis... Certum est, odio peccati tangi neminem posse, nisi per spiritum sanctum; certum item est, sic conterritos fugere vultum dei et conspectum, nisi spiritu dei retrahantur, revocentur ac confirmentur.

Fall ist, wenn sie nicht durch die Verheissung der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, d. h. durch das Evangelium, gestützt und aufrecht erhalten würden. Wenn aber das bekümmerte Gewissen der Gnadenverheissung in Christo glaubt, dann wird es durch den Glauben erweckt und belebt [1]).

Hieraus ergibt sich der Unterschied von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz erschreckt, das Evangelium tröstet. Das Gesetz fordert Unmögliches, überführt das Gewissen seiner Schuld, ängstet und schreckt es, damit nirgends eine Hilfe erscheine, wenn nicht der selbst, welcher gedemüthigt hat, wieder aufrichtet. Das Gesetz ist nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testamente; ebenso sind auch die Verheissungen und das Evangelium nicht blos im Neuen, sondern auch im Alten Testamente enthalten. Beide sind nicht zeitlich unterschieden, wenngleich bald Gesetz, bald Evangelium nach und nach auf verschiedene Weise offenbart worden ist. Jede Zeit, welche unser Bewusstsein angeht, ist Zeit des Gesetzes und des Evangeliums. Zu allen Zeiten sind die Menschen auf dieselbe Weise gerechtfertigt worden: die Sünde ist durchs Gesetz, die Gnade durch die Verheissung oder durch das Evangelium gezeigt worden [3]).

---

1) a. a. O. 164 sq.: Quos ad eum modum terruit conscientia, ii haud dubie ad desperationem adigerentur, id quod in damnatis usu venit, nisi promissione gratiae ac misericordiae dei, quam evangelium dici constat, sublevarentur et erigerentur. Hic si credat afflicta conscientia promissioni gratiae in Christo, fide resuscitatur et vivificatur.

2) a. a. O. 166 sq.: Ex his exemplis credo posse intelligi, quid inter legem et evangelium intersit, quae vis sit legis, quae evangelii. Lex terret, evangelium consolatur. Lex irae vox est et mortis, evangelium pacis et vitae.... Exigit lex impossibilia, coarguitur peccati rea conscientia. Hinc pavor, confusio sic exercent conscientiam, ut remedii nihil usquam appareat, ni ipse, qui humiliavit, erigat. 146: Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam. Lex morbum indicat, evangelium remedium. Lex mortis ministra est, ut Pauli verbis utamur, evangelium vitae et pacis. Lex virtus peccati est, evangelium virtus salutis omni credenti.

3) a. a. O. 146: Neque vero ita legem et evangelium tradidit scriptura, ut evangelium id modo putes, quod scripserunt Matthaeus, Marcus, Lucas et Ioannes, Mosi libros nihil nisi legem; sed sparsa est evangelii ratio, sparsae sunt promissiones in omnes libros Veteris ac Novi Testamenti. Rursum leges etiam sparsae sunt in omnia tum Veteris tum novi

Es ergibt sich wol aus vorstehender Darstellung zur Genüge, dass Melanchthon keineswegs erst in den Visitationsartikeln, sondern schon in der ersten Bearbeitung der loci den Grundsatz vertreten hat, dass das Werk des Gesetzes der Anfang der Busse sei, dass daher der Mensch erst durch das Gesetz erschüttert werden müsse, bevor er durch das Evangelium getröstet werden könne.

Wenn es aber wiederholt heisst, dass auch die Reue und der Hass der Sünde das Werk des heiligen Geistes sei, so ist damit keineswegs die sogenannte poenitentia evangelica gemeint, oder die Behauptung ausgesprochen, dass „der Glaube schon die Wirkung des Gesetzes zur Erweckung der Reue bedinge [1])", sondern das Werk des heiligen Geistes, oder, wie es auch heisst, das Werk Gottes, wird einfach der eigenen Leistung des liberum arbitrium gegenübergestellt. Dieses Werk aber ist dasselbe, was anderwärts das opus alienum Gottes heisst. Von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen ist auch nicht von Ferne die Rede.

Die Augsburgische Confession und die Apologie haben nichts anderes festgestellt, als was von Anfang an reformatorische Lehre war.

Die Augsburgische Confession spricht von der poenitentia im Zusammenhange der Lehre von den Sacramenten. Es handelt sich also um die poenitentia sacramentalis, um die Bedingungen der göttlichen Absolution für den trostbedürftigen Sünder. Dieser Sünder ist als Glied der christlichen Gemeinde gedacht: aber der Weg, auf welchem er zur Gewissheit der göttlichen Sündenvergebung gelangen muss, ist im Wesentlichen kein anderer als der der Bekehrung überhaupt. Beidemale hat die contritio passiva den Ausgang zu

Testamenti volumina. Nec ut vulgo putant, discriminata sunt legis et evangelii tempora, quamquam alias lex, alias evangelium subinde aliter revelata sunt. Omne tempus, quod ad mentes nostras attinet, est legis atque evangelii tempus. Sicut omnibus temporibus eodem modo homines iustificati sunt, peccatum per legem ostensum est, gratia per promissionem seu evangelium.

1) Ritschl [2]I, 199.

bilden. In diesem Sinne heisst es im 12. Artikel nach dem lateinischen Texte, dass den nach der Taufe Gefallenen, so oft sie sich bekehren, Sündenvergebung zu Theil werden könne, und dass die Kirche schuldig sei, solchen, welche sich wieder zur Busse wenden, Absolution zu ertheilen. Die Busse besteht eigentlich aus zwei Stücken, der Reue oder den Schrecken des Gewissens über die erkannte Sünde, und dem Glauben, welcher aus dem Evangelium oder der Absolution gewonnen wird, und glaubt, dass die Sünden um Christi willen erlassen sind. Derselbe tröstet die Gewissen und befreit sie von den Schrecken. Alsdann müssen auch gute Werke folgen, als Früchte der Busse [1]). Der deutsche Text stimmt sachlich überein, lässt aber die Unterscheidung der beiden Stücke der Busse weniger scharf hervortreten, und setzt am Schlusse statt der als Früchte der Busse bezeichneten „guten Werke" vielmehr „Besserung und dass man von Sünden lasse [2])". Mit letzterem Ausdrucke ist die Herzenserneuerung gemeint, welche in dem Thesenstreite als tägliche Busse bezeichnet worden war. Dieselbe erscheint hier als nothwendige Folge der Bekehrung; dagegen ist über die Bestandtheile der Herzenserneuerung und deren Ordnung nicht weiter reflectirt.

Von einem „Leisetreten" der Confession ist im Artikel

---

1) De poenitentia docent, quod lapsis post baptismum contingere possit remissio peccatorem quocunque tempore quum convertuntur, et quod ecclesia talibus redeuntibus ad poenitentiam absolutionem impertiri debeat. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.

2) C. R. XXVI, 561 f.: Von der Busse wird gelehrt, dass diejenigen, so nach der Taufe gesündigt haben, zu aller Zeit, so sie bekehrt werden, Vergebung der Sünden erlangen mögen. Und soll ihnen die Absolutio von der Kirche nicht geweigert werden. Nu ist wahre rechte Busse eigentlich nichts andres, denn Reu und Leid oder Schrecken haben über die Sünd, und doch darneben gläuben an das Evangelium und Absolution, dass die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei, welcher Glaub wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht. Darnach soll auch Besserung folgen und dass man von Sünden lasse; denn dies sollen die Früchte der Busse sein.

von der Busse nichts zu spüren, wenn man nicht den obenerwähnten Ausdruck des lateinischen Textes, dass die „guten Werke“ der Busse folgen sollen, dahin zählen will. Die Betonung der contritio passiva dagegen ist sowenig ein Rückfall in das römische Busssacrament, dass sie, wie wir gesehen haben, vielmehr die feststehende Lehre Luthers vor und nach dem Ablassstreite gewesen und geblieben ist. Es handelte sich ja für Luther beim Busssacramente vor allem um die Hauptfrage, wie der über seine Sünden bekümmerte Christ aufs Neue der göttlichen Sündenvergebung gewiss werden könne. Wenn Luther hier im Gegensatze zu der erzwungenen und erheuchelten Reue die contritio passiva, das durch Gottes Gesetz geweckte Erschrecken über die Sünde, als die Voraussetzung für den den Gnadentrost ergreifenden Glauben hinstellte, so war dies freilich sachlich derselbe Vorgang, wie bei der conversio impii. Aber darum war die Rechtfertigung noch keineswegs in einem einzelnen zeitlichen Acte fixirt und dadurch der Rechtfertigung des römischen Busssacramentes gleichgesetzt [1]), sondern nur die Wiedererlangung der durch das Schuldbewusstsein erschütterten Rechtfertigungsgewissheit wieder gesichert. Auch war die Busse damit nicht unter Zurückdrängung der Bedeutung der Taufe wie in der römischen Lehre zu einem zweiten dem Schiffbrüchigen gebotenen rettenden Brete geworden: denn nicht das Sacrament als solches, sondern der Glaube an das Verheissungswort gilt nach wie vor als die Hauptsache im Sacrament: diese Verheissung aber bleibt, wenn auch verschieden gefasst, doch sachlich die gleiche bei Taufe und Absolution. Ebenso wenig war der Zusammenhang zwischen der Taufe und der fortwährenden Christenbusse zerrissen [2]): denn alle Herzenserneuerung des Christen hat ja doch die Gewissheit der Sündenvergebung zu ihrer Voraussetzung. Allerdings handelt es sich im römischen Busssacramente „lediglich um die remissio peccatorum“ [3]). Aber dies war nach der reformatorischen Lehre erst recht der Fall, da ja im Unterschiede

1) Loofs a. a. O. 374.
2) Loofs a. a. O. 376.
3) a. a. O.

vom kirchlichen Straferlasse die göttliche Schuldvergebung als die Hauptsache hingestellt wurde. Auch dass die Lebenserneuerung nur als Frucht der Busse erscheint, führt nicht zur Auseinanderreissung oder blos äusserlichen Addition beider Stücke, sondern betont nur energisch die Ueberordnung der Herstellung des rechten religiösen Verhältnisses der Person zu Gott oder ihrer Gottwohlgefälligkeit über deren thatsächlichem religiös-sittlichen Verhalten, wobei die Frage ausdrücklich vorbehalten bleibt, unter welchen religiös-sittlichen Bedingungen von Seiten des Subjects das rechte religiöse Verhältniss zu Stande kommen kann.

Von einer Verkümmerung oder Trübung der reformatorischen Gedanken von der Busse ist also in der Augsburgischen Confession nichts zu verspüren. Denn man hat kein Recht, den gelegentlich bei Luther aufgetauchten Gedanken von der anziehenden Macht, den das Beispiel des Guten auf den Sünder übt, zum Maassstabe für die Beurtheilung der Lehre von der Busse überhaupt zu erheben.

Die Apologie identificirt die poenitentia einfach mit der conversio impii [1]), eine Bestimmung, die späterhin auch in den Text der Confession vom Jahre 1540 Eingang gefunden hat [2]). Gegenüber der Lehre der Gegner, dass der Glaube der Busse vorangehen müsse, weist die Apologie übereinstimmend mit dem Unterricht der Visitatoren darauf hin, dass dann nicht der rechtfertigende Glaube gemeint sei, sondern der Glaube, der im Allgemeinen glaubt, dass Gott sei, dass den Gottlosen Strafen angedroht sind u. s. w. Hier handle es sich aber um die fides specialis [3]). Dieser Glaube aber wird empfangen in den Schrecken des Gewissens, wel-

---

1) Rechenb. 168, 44: poenitentia seu conversio impii. Ebenso 188, 34: poenitentiam hoc est conversionem seu regenerationem.

2) C. R. XXVI, 357: Constat autem poenitentia, hoc est, conversio impii, proprie his duabus partibus (contritione et fide).

3) Rechenb. 172, 60: Adversarii quum de fide loquuntur et dicunt eam praecedere poenitentiam, intelligunt fidem non hanc, quae iustificat, sed quae in genere credit deum esse, poenas propositas esse impiis etc. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata. De hac fide speciali litigamus.

ches den Zorn Gottes über unsre Sünden fühlt und Vergebung der Sünden und Befreiung von der Sünde begehrt [1]). Bevor wir durch den Glauben gerechtfertigt und wiedergeboren sind, oder bevor wir durch den Glauben den heiligen Geist empfangen haben, dessen Mittheilung der Rechtfertigung folgt, können wir Gott nicht wahrhaft fürchten und lieben, seiner Hilfe vertrauen, ihm Dank sagen und ihm in Anfechtungen gehorchen. Die Busse kann also nicht aus Liebe zu Gott, wie die Gegner lehren, hervorgehen: denn die Liebe zu Gott setzt den Glauben an den voraus, der uns zuerst geliebt hat: also zuerst Rechtfertigung durch die misericordia dei, darnach erst die Möglichkeit des diligere deum [2]). Die Gegner antworten auf die Frage, warum Saul, Judas u. A., die doch in schrecklicher Contrition gewesen, keine Gnade erlangt hätten, weil Judas Gott nicht geliebt, sondern die Strafe gefürchtet habe. Statt also zu antworten, dass Judas dem Evangelium nicht geglaubt habe, berufen sie sich aufs Gesetz. Aber wie könne ein erschrecktes Gewissen, zumal in jenen ernsten, wahren und grossen Schrecken, welche diejenigen zu kosten bekommen, welche sich wahrhaft bekehren — wie könne dasselbe entscheiden, ob es Gott um seiner selbst willen fürchte oder die ewigen Strafen fliehe? Gegenüber diesen spitzfindigen und verwickelten Streitfragen zieht sich die Apologie einfach auf die praktische Frage zurück,

1) R. 86, 21: Item fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram dei adversus nostra peccata, et quaerit remissionem peccatorum et liberari a peccato.

2) R. 83, 4: Postquam igitur fide iustificati et renati sumus, incipimus deum timere, diligere, petere et exspectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare, et obedire ei in afflictionibus. 83, 7 sq.: Item quomodo potest humanum cor diligere deum, dum sentit eum horribiliter irasci... Non igitur diligitur deus, nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. 86, 20: Imo addimus et hoc, quod impossibile sit, dilectionem dei, etsi exigua est, divellere a fide, quia per Christum acceditur ad patrem, et accepta remissione peccatorum vere iam statuimus nos habere deum, hoc est nos deo curae esse, invocamus, agimus gratias, timemus, diligimus, sicut Ioannes docet in prima epistola: Nos diligimus eum, inquit, quia prior dilexit nos, videlicet quia dedit pro nobis filium et remisit nobis peccata. Ita significat praecedere fidem, sequi dilectionem. Vgl. 122, 173. 124, 180 sqq. 140, 260. 175, 75.

ob jemand den Trost des Evangeliums im Glauben ergreift oder nicht [1]). Um demnach die Gewissen aus diesen Labyrinthen der Sophisten zu befreien, lehrt sie zwei Stücke der poenitentia, die contritio und die fides. Wolle jemand als drittes Stück die rechten Früchte der Busse, die Erneuerung des ganzen Lebens hinzufügen, so werde dem nicht widerstritten. Die contritio wird darauf definirt als die wahren Schrecken des Gewissens, welches fühlt, dass Gott der Sünde zürnt, und Leid empfindet, gesündigt zu haben [2]). Diese Schrecken des Gewissens aber sind das Werk des Gesetzes, während das Evangelium den festen Trost der Sündenvergebung gibt. Insofern werden zwei Werke Gottes im Menschen gelehrt, das Erschrecken und das Rechtfertigen und Beleben des Erschreckten. Jenes wirkt das Gesetz, dieses das Evangelium [3]). Die Busse ist also auch in der Apologie

1) R. 162, 8 sqq.: Si quis interroget, quare Saul, Iudas et similes non consequantur gratiam, qui horribiliter contriti sunt, hic de fide et de evangelio respondendum erat, quod Iudas non crediderit, non erexerit se evangelio et promissione Christi. Fides enim ostendit discrimen inter contritionem Iudae et Petri. Verum adversarii de lege respondent, quod Iudas non dilexerit deum, sed timuerit poenas. Quando autem territa conscientia praesertim in seriis, veris et illis magnis terroribus, . . . quos certe degustant isti qui vere convertuntur, iudicare poterit, utrum deum propter se timeat, an fugiat aeternas poenas? . . . Hi (omnes boni et sapientes viri) haud dubie fatebuntur, has disputationes apud adversarios perplexissimas et intricatissimas esse. Et tamen agitur de re maxima, de praecipuo evangelii loco: de remissione peccatorum. 165, 29: De contritione praecidimus illas otiosas et infinitas disputationes, quando ex dilectione dei, quando ex timore poenae doleamus.

2) 165, 28: Nos igitur, ut explicaremus pias conscientias ex his labyrinthis sophistarum, constituimus duas partes poenitentiae, videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus poenitentiae, hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur... Dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae deum sentit irasci peccato, et dolet se peccavisse. Vgl. 168, 45.

3) 170, 53: Haec enim sunt duo praecipua opera dei in hominibus, perterrefacere, et iustificare ac vivificare perterrefactos. In haec duo opera distributa est universa scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata. Altera pars evangelium, hoc est promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota scriptura.

nicht von der täglichen Herzenserneuerung des Christen, sondern von der Bekehrungsbusse verstanden. Die Herzenserneuerung ist ihre nothwendige Frucht. Melanchthon will nicht widersprechen, wenn jemand dieselbe als das dritte Stück der Busse bezeichnen will. Bei diesem Urtheile wirkt einerseits der frühere Sprachgebrauch noch nach, andrerseits regt sich bereits das Streben, die subjectiv-ethische Seite in der Bekehrung nicht zu vernachlässigen. Aber damit ist doch der ursprüngliche Gesichtspunkt verwischt: denn bei der Bekehrung handelt es sich zunächst um die Herstellung des rechten religiösen Verhältnisses zu Gott und erst in zweiter Linie um das neue Leben. Dass letzteres zu dem ersteren nur äusserlich addirt sei, ist ein unbegründeter Vorwurf: denn die fides, welche den Trost der Versöhnung ergreift, bringt andrerseits den heiligen Geist, d. h. sie erweist sich aus dem neuen Verhältnisse der Gottesgemeinschaft heraus als das Prinzip des gottgemässen Willens in der Welt.

Eher liese sich einwenden, dass die Begriffe der mortificatio und vivificatio zwischen der religiösen und der ethischen Bedeutung schwanken. Allerdings beschränkt die Defination sowol der mortificatio als der vivificatio beide Begriffe sehr bestimmt auf das religiöse Gebiet: jene wird auf die wahren Schrecken des Gewissens bezogen, welche als ein Ersterben bezeichnet werden, diese auf den Trost, welcher das fliehende Leben aufrecht erhält [1]). Aber wenn doch die mortificatio wieder mit der exspoliatio corporis peccatorum gleichgesetzt, und als eine Austilgung der natürlichen Concupiszenz in den

---

1) 168, 46 sq.: Paulus fere ubique, quum describit conversionem seu renovationem, facit has duas partes, mortificationem et vivificationem (Col. 2, 11). Hic duae sunt partes. Altera est exspoliatio corporis peccatorum, altera est resuscitatio per fidem. Neque haec verba, mortificatio, vivificatio, exspoliatio corporis peccatorum, resuscitatio Platonice intelligi debent de simulata mutatione: sed mortificatio significat veros terrores conscientiae, quales sunt morientium, quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide. Ita hic exspoliationem corporis peccatorum dicit, quam nos dicimus usitate contritionem, quia in illis doloribus concupiscentia naturalis expurgatur. Et vivificatio intelligi debet non imaginatio Platonica, sed consolatio, quae vere sustentat fugientem vitam in contritione. Vgl. loci von 1521 bei Kolde 159. 170.

Schmerzen der Reue beschrieben wird, so ist hiermit doch, wie auch dies der ältere Sprachgebrauch bei Luther nahe legt, zugleich ein ethischer Vorgang beschrieben [1]). Derselbe ist freilich kein irgendwie verdienstlicher; denn er wird ausdrücklich nicht auf des Menschen eigene Kraft, sondern auf das Werk Gottes in ihm, das opus alienum mittelst des Gesetzes, zurückgeführt [2]); mithin kann auch das Urtheil, dass die contritio nicht überall nur eine passiva sei, da es jetzt von der Reue des Sünders heisse, er empfinde ernstlichen Schmerz gegen die Sünde [3]), nicht für zutreffend erachtet werden. Wohl aber leitet die Identificirung der conversio nicht blos mit der regeneratio, sondern auch mit der renovatio [4]), und das Offenlassen der mutatio totius vitae als dritten Stückes der poenitentia, bereits in der Apologie auf die später von Melanchthon und seiner Schule beschrittene Bahn, welche zur Vermischung des religiösen und des ethischen Gesichtspunktes führte [5]). Der Fehler liegt nicht darin, dass die

---

1) Vgl. auch 71, 62: Praedicatio poenitentiae, quae arguit nos, perterrefacit conscientias veris et seriis terroribus. In his corda rursus debent concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter ipsum habeamus remissionem peccatorum. Haec fides in illis pavoribus erigens et consolans accipit remissionem peccatorum, iustificat et vivificat. Nam illa consolatio est nova et spiritualis vita. Vgl. 168, 44. Dies geht doch über das in der vorher angeführten Stelle 168, 47 Gesagte hinaus.

2) 170, 51—53.

3) Loofs a. a. O. 377. Derselbe findet das serio dolet se peccavisse (166, 32 vgl. 169, 46. 163, 9) in Widerspruch mit der früheren Aeusserung der loci (o. S. 291), dass der Mensch von Natur die Sünde nicht hassen könne.

4) Jenes 188, 34; dieses 168, 46. Auch auf die Identificirung der Begriffe iustificatio und regeneratio ist hier zu verweisen. Daneben wird gelegentlich wieder die poenitentia auf die terrores conscientiae beschränkt 68, 45. 71, 62. Vgl. über das anfängliche Schwanken Melanchthons über den Begriff der iustificatio auch Herrlinger, die Theologie Melanchthons, 9 ff.

5) In den loci von 1535 (C. R. XXI, 489) heisst es noch ähnlich wie in der Apologie: Nos docendi causa partes duas poenitentiae facimus, contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam, quae tamen effectus est, videlicet totam novitatem vitae ac morum, non repugno. Fast ebenso in den loci von 1543 (C. R. XXI, 877). Aber in der confessio Saxonica

conversio passiva an die Stelle der täglichen Christenbusse gesetzt ist: denn die Hauptsache auch für den Christen bleibt, im Hinblicke auf die ihm bei allem Heiligungsstreben noch immer anhaftende Sünde, die Vergewisserung der göttlichen Sündenvergebung, der feste und gewisse Trost für alle bekümmerten und verzagten Gewissen. Dieser Trost des Evangeliums kann aber nur den über ihre Sünden erschrockenen Gemüthern geboten werden, und dieses Erschrecken bewirkt bei den Unbekehrten wie bei den Bekehrten immer das Gesetz, wenngleich für die Bekehrten auch das Evangelium als eine weitere Busspredigt zum Gesetze hinzutritt. Der Fehler liegt vielmehr in der schon in der Apologie aufkeimenden Neigung zu einer Vermischung der religiösen und der ethischen Seite des Heilsprocesses. Der Grund zu dieser Vermischung liegt aber tiefer zurück: die ethische Erneuerung kann nur dann die Folge der religiösen Versöhnung sein, wenn dem Verlangen nach dieser selbst wieder ein ethischer Vorgang in der Seele vorausgegangen ist; dieser aber kann, im Gegensatze zu pelagianischen Anschauungen, wieder nur als eine Wirkung der gratia praeveniens aufgefasst werden.

Diesen Mangel — welcher keineswegs die Melanchthonsche Darstellung allein trifft — haben Ritschl, Loofs und Herrmann richtig herausgefühlt, und hierin liegt das Wahrheitselement ihrer Kritik, wenngleich die nähere Ausführung, welche sie dieser Kritik gegeben haben, als eine zutreffende nicht erachtet werden kann. Denn grade der grosse religiöse Grundgedanke der Reformation, dass es sich bei der Busse vor allem um die gläubige Aneignung des göttlichen Gnadentrostes handle, wird hier über der psychologischen Zer-

---

(p. 456 ed. Heppe) heisst es ganz bestimmt: Cum in vera conversione fiant hae mutationes: mortificatio et vivificatio..., docendi causa distribuimus conversionem vel poenitentiam in tria membra, in contritionem, fidem et novam obedientiam. Vgl. Postilla Melanchthoniana, C. R. XXV, 67. Examen ordinandorum, C. R. XXIII, 46. Doctrina de Poenitentia, C. R. XXIII, 649. 651. Dieselbe Lehre bei Brenz und bei den späteren Melanchthonianern; vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., II, 336 ff. 345 ff.

gliederung des ethischen Processes der Lebenserneuerung in den Hintergrund gedrängt [1]).

Die Lehre von der sogenannten poenitentia evangelica ist in der Apologie nicht in dem, auch dem Melanchthon sonst keineswegs fremden Sinne verwerthet, dass die rechte, tiefe, heilsame Reue für die Christen erst aus der verletzten Liebe Gottes, die in Christo offenbart ist, erwachse. Allerdingt heisst es, das Evangelium überführt die Menschen ihrer Sünde, und dass sie des ewigen Zornes und Todes schuldig seien, und bietet Allen um Christi willen die Sündenvergebung und Rechtfertigung an, welche durch den Glauben empfangen wird [2]). Beides also, die Ueberführnng der Sünden, und die Anbietung der Sündenvergebung, der Gerechtigkeit um Christi willen, des heiligen Geistes und des ewigen Lebens, macht die Summa des Evangeliums aus [3]). Aber dies ist zunächst

---

1) Dass die donatio spiritus sancti oder auch donatio fidei zugleich das Princip des neuen Lebens ist, wird auch in der Apologie sehr bestimmt ausgesprochen. Vgl. R. 71, 62. 63. 64. Aber darum rechtfertigt die fides nicht, sondern lediglich, weil sie die Verheissung Christi ergreift oder der durch Christus vermittelten Versöhnung und Sündenvergebung vertraut 72, 69. 70. Ausdrücklich lehnt Melanchthon ab, dass die fides rechtfertige, weil sie das principium oder initium iustificationis sei 72, 71. Das ex iniustis iustos effici, was die Apologie von dem iustos pronunciari oder reputari noch unterscheidet, bezieht sich nicht auf das angefangene neue Leben, sondern auf den Empfang der Sündenvergebung 73, 72, und ausdrücklich wird die Meinung der Gegner zurückgewiesen, dass die remissio peccatorum, und die infusio gratiae oder die Mittheilung des heiligen Geistes als neuen Lebensprincipes, una mutatio sei 74, 79 vgl. 74, 81. Im Unterschiede von dem iustos effici bezeichnet das iustos reputari, dass die fides gnadenweise zur Gerechtigkeit gerechnet wird 76, 86. 77, 89. 78, 92. Dieser Satz aber, dass die fides uns zur Gerechtigkeit zugerechnet sei, oder gradezu unsre Gerechtigkeit sei, wird gleichgesetzt dem andern: propter Christum iusti reputamur, quum credimus, nobis deum placatum esse propter ipsum 78, 97.

2) 71, 62: Evangelium enim arguit omnes homines quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis, et offert propter Christum remissionem peccatorum.

3) 165, 29: Et haec contritio ita fit, quando verbo dei arguuntur peccata, quia haec est summa praedicationis evangelii, arguere peccata, et offerre remissionem peccatorum et iustitiam propter Christum et spiritum sanctum et vitam aeternam, et ut renati benefaciamus.

den Gegnern gegenüber gesagt, die sich auf die Gesetzespredigt beschränken und vom Glauben nicht sprechen, sondern dem durch das Gesetz geweckten Sündenschmerz einen verdienstlichen Werth beimessen. Da dieselbe Erklärung sich ausdrücklich in einem Zusammenhange findet, in welchem die poenitentia mit der conversio impii gleichgesetzt wird [1]), so ist die Deutung ausgeschlossen, als ob hier von der Christenbusse die Rede sei. Ist also hier nicht doch wieder der weitschichtige Begriff des Wortes Evangelium gemeint, nach welchem dasselbe überhaupt die Offenbarung in Christo bezeichnet, welche die Busse als Bedingung der Sündenvergebung hinstellt [2]), so bleibt nur die Deutung übrig, dass die Nothwendigkeit der Erlösung die Tiefe der Sündenschuld offenbar macht, wie Melanchthon ausdrücklich in den loci von 1535 sagt [3]). Dieser Gedanke ist ein Grundgedanke der

1) 168, 44 sq.: Ostendendum est, quod scriptura in poenitentia seu conversione impii ponat has praecipuas partes (contritionem et fidem). Christus enim inquit Matth. 11, 28: ‚Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.' Hic duo membra sunt. Labor et onus significat contritionem, pavorem et terrores peccati et mortis. Venire ad Christum est credere, quod propter Christum remittantur peccata; quum credimus, vivificantur corda spiritu sancto per verbum Christi .... Et Marci primo Christus ait: ‚Agite poenitentiam et credite evangelio.' Ubi in priore particula arguit peccata, in posteriore consolatur nos et ostendit remissionem peccatorum.

2) Diesem weitschichtigen Begriffe begegnen wir (auf Grund von Marc. 1, 15. Luc. 24, 47) auch in dem ursprünglichen deutschen Texte der Augsburgischen Confession, Artikel XX (C. R. XXVI, 576): Unser Herr Christus hat sein Evangelium gefasset in eine richtige und kurze Summa, nämlich dass man lehren soll Buss und Vergebung der Sünd in seinem Namen. Die Predigt von der Buss straft die Sünd; wer nu für Gottes Zorn erschrickt von wegen seiner Sünde, dem predigt das Evangelium auch Vergebung der Sünden, um Christus willen, aus Gnaden, ohne unser Verdienst.

3) C. R. XXI, 421: Evangelium docet in summa de poenitentia et remissione peccatorum propter Christum .... Evangelium arguit peccata et docet, nobis opus esse mediatore Christo, d. h. die Thatsache, dass wir eines Erlösers bedürfen, deckt die Tiefe unsrer Sündenschuld auf. Vgl. ibid. 415: Concionatur igitur evangelium de poenitentia, sed ut certa sit reconciliatio, docet remitti peccata et nos placere deo, non propter dignitatem poenitentiae aut nostrae novitatis. Haec est necessaria

Reformation, aus dem sich ebensowol Luthers Lehre vom servum arbitrium in ihren religiösen Motiven, wie die ganze Umgestaltung der katholischen Erbsündenlehre durch Luther und Melanchthon erklärt[1]). Von diesem Gedanken wohl zu

consolatio piis conscientiis. Atque hinc iudicari potest, quomodo haec consentiant, quod diximus evangelium concionari de poenitentia, et tamen gratis promittere reconciliationem.... Definit itaque Christus evangelium Lucae ultimo plane ut artifex, cum iubet (24, 47) docere poenitentiam et remissionem peccatorum in nomine suo. Est igitur evangelium praedicatio poenitentiae et promissio. Wörtlich ebenso in den späteren Ausgaben der loci. Deutlicher in der Augustana locupletata vom Jahre 1540, Artikel 4 (C. R. XXVI, 353): Dedit Christus evangelium, in quo haec beneficia nobis proponuntur, sicut scriptum est Lucae ultimo, ,Praedicari poenitentiam in nomine eius et remissionem peccatorum inter omnes gentes.' Cum enim omnes homines naturali modo propagati habeant peccatum, nec possint vere legi dei satisfacere, evangelium arguit peccata, et ostendit nobis mediatorem Christum, et sic docet nos de remissione peccatorum. Cum evangelium arguit peccata nostra, corda perterrefacta statuere debent, quod gratis nobis propter Christum donentur remissio peccatorum et iustificatio per fidem.... Conscientia enim in veris pavoribus nullum invenit opus, quod possit opponere irae dei, et Christus nobis donatus et propositus est, ut sit propitiator. Artikel 20 (a. a. O. 365): Christus apte complexus est summam evangelii, cum Lucae ultimo iubet praedicari in nomine suo poenitentiam et remissionem peccatorum. Liessen sich diese Worte ebenso wie im entsprechenden deutschen Texte der Confession von 1530 in dem weitschichtigen Sinne fassen, dass unter Evangelium überhaupt die ganze Predigt Christi gemeint wäre, so führt doch das gleich Folgende darauf, dass noch ein Weiteres gemeint ist: Evangelium arguit peccata et requirit poenitentiam, et simul offert remissionem peccatorum propter Christum. Vgl. ibid. p. 368: Et evangelium praedicat poenitentiam, nec existere fides potest, nisi in his, qui poenitentiam agunt, quia fides consolatur corda in contritione et terroribus peccati. Das heisst doch wol, das Evangelium predigt die Busse nicht blos, sofern es dieselbe als condicio sine qua non zum Empfange der Gnade hinstellt, sondern zugleich auch, sofern es aus der Nothwendigkeit der Erlösung die Schwere der Sündenschuld erkennen lehrt. Immerhin ist zwischen beiden Gedanken ein leichter Uebergang. Weitere Stellen s. bei Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., II, 250.

1) Rechenb. 52, 10: Quodsi has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere deum super omnia, ut confidentur affirmant scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratia Christi, si non possumus fieri iusti propria iustitia? Quorsum opus erit spiritu sancto, si vires humanae per sese possunt deum super omnia

unterscheiden ist der von Luther im sermo de poenitentia und von Agricola ausgesprochene von der Macht des Guten über das Menschengemüth und von den feurigen Kohlen, welche die Wohlthat Christi auf des Sünders Haupte sammelt. Ganz anderer Art ist ein vierter Gedanke, der sich ebenfalls bei Melanchthon wie früher schon bei Luther findet: die Anklage, welche das Evangelium gegen die Welt richtet, bezieht sich darauf, dass sie den Sohn nicht hört, ihm nicht glaubt: d. h. die volle Tiefe der Sünde offenbart sich nicht schon da, wo der Mensch in Widerspruch tritt mit dem Gesetz (der lex aeterna, Rechenb. 84, 10, der allgemeinen sittlichen Weltordnung Gottes), sondern wo er sich dem in Christus offenbarten Heilswillen widersetzt [1]). Aber diejenigen, welche sich der Heilsordnung Gottes widersetzen, haben gerade die volle Sündenerkenntniss nicht. Dieser Gedanke ist also mit dem Satze Agricolas, dass die Busse ex violatione filii erfolgen müsse, nicht zu verwechseln [2]). Immerhin ist der Gedanke, dass das Evangelium die Sünde straft, der sich gelegentlich auch bei Luther findet [3]), nicht zur dogmatischen Klarheit

diligere et praecepta dei facere? 56, 33: Neque enim potest intelligi magnitudo gratiae Christi, nisi morbis nostris cognitis. 59, 50: Beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra; vgl. 58, 45. 59, 48. Luther wollte freilich die Anzeigung und Predigt Gottes über die Sünde, die in dem Leiden und Sterben seines Sohnes geschieht, nicht als Predigt des Evangeliums, sondern nur als Gesetzespredigt gelten lassen. E. A. 13, 153. s. o. S. 284.

1) C. R. XXI, p. 741: Semper in ecclesia sonare oportet praedicationem poenitentiae, quae fit voce legis, per quam deus arguit peccata nostra, ... fit et voce evangelii accusantis mundum, quod non audiat filium dei, non moveatur eius passione et resurrectione.

2) Ritschl a. a. O. [2]III, 200 unterscheidet diese verschiedenen Gedanken nicht, sondern reducirt sie auf „Anerkennung des entscheidenden Werthes des Gesetzgebers für das Heil der Menschen“, welche dann wieder in Eins gesetzt wird mit dem Angezogenwerden von der Macht, „welche als die einzige Macht des Heils anerkannt werden soll.“

3) in Hoseam (2, 14) E. A. lat. 24, 235: Proprie igitur hoc in loco pertinet ad doctrinam evangelii. Ea enim vera Pitho seu suada est, qua animi hominum capiuntur. Non enim sicut lex terret animos minis et poenarum cruciatu, sed etsi arguit peccata, tamen ostendit deum peccatoribus propter filium suum ignoscere velle. (Die Worte sind

und Bestimmtheit entwickelt worden. Auch in der Schule Melanchthons wird zwar der Satz, dass auch das Evangelium Busspredigt sei, unerschütterlich festgehalten [1]), ohne dass jedoch demselben eine ausführliche Erörterung gewidmet worden wäre. Noch der „Endliche Bericht" der kursächsischen Theologen von 1570 beschränkt sich auf die Erklärung, was keine Busse lehre, lehre auch keine Vergebung; dagegen sei es die allerkräftigste Busspredigt, dem Menschen allen Ruhm vor Gott nehmen und alles unter die Sünde beschliessen, was eben das Evangelium thue [2]).

Die specielle Frage, ob der Unglaube an den Sohn Gottes vom Gesetze, oder vielmehr durch das Evangelium gestraft werde, wurde von der Concordienformel im Gegensatze zu der Schule Melanchthons in ersterem Sinne entschieden, da zur Gesetzespredigt alles, was Sünde straft, gehöre. Obwol zugestanden wird, dass die Menschen, solange sie die blosse Predigt des (mosaischen) Gesetzes und nichts von Christo hören, ihre Sünden aus dem Gesetze nicht recht erkennen lernen, so heisst es doch im Anschlusse an Luthers Ausführungen, dass auch die Predigt vom Leiden und Sterben Christi, welche den Zorn Gottes über die Sünde anzeigt, nicht des Evangelii eigentliche Predigt, sondern des Gesetzes Predigt sei. Allerdings nimmt Christus das Gesetz in seine Hände und führt dadurch zu einer Erkenntniss der Sünde, welche Moses nimmermehr hätte erzwingen können; aber auch diese Predigt ist „ein fremdes Werk Christi, dadurch er kommt zu seinem eigenen Amt, das ist Gnade predigen, trösten und lebendig machen, welches eigentlich die Predigt des Evangelii ist [3])". Grade der Hauptpunkt jedoch, welcher in der Angabe des

übrigens der Bearbeitung der Vorlesungen Luthers über Hosea durch Veit Dietrich entnommen, ihre wörtliche Authentie steht also nicht sicher.)

1) Belegstellen bei Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus II, 250 flg. 256 flg.

2) Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, auch der Superintendenten der Kirchen in des Kurfürsten von Sachsen Landen etc. Wittenberg 1571, 184 ff.

3) Rechenb. 592 ff. 709 ff.

status controversiae hervorgehoben war, dass das Gesetz nicht blos die Sünde überhaupt, sondern speciell den Unglauben strafe, wird in der epitome gar nicht weiter, in der solida declaratio nur in einem kurzen Satze berührt. „Also strafet das Gesetz den Unglauben, wann man Gottes Wort nicht gläubet. Weil nun das Evangelium, welches allein eigentlich lehret und befiehlet an Christum gläuben, Gottes Wort ist: so strafet der heilige Geist durch das Amt des Gesetzes auch den Unglauben, dass sie nicht an Christum gläuben, welches Evangelium doch allein eigentlich lehret von dem seligmachenden Glauben an Christum“ [1]). Da es gleich nachher heisst, „das Evangelium ist eigentlich eine Lehre, die da lehret, was der Mensch gläuben solle, dass er bei Gott die Vergebung der Sünden erlange“, so geht die Meinung wol dahin, zwischen dem Was und dem Dass zu unterscheiden. Was der Mensch glauben soll, lehrt das Evangelium; dass er glauben soll, gebietet das Gesetz, dessen Amt es ja ist, den Menschen der Sünde des Unglaubens zu überführen. Indessen haben sich die Verfasser der Concordienformel auf diese ganze Frage nicht weiter eingelassen.

Calvins Lehre von der Busse kann hier nur insoweit berührt werden, als man in ihr, wenigstens in derjenigen Gestalt, die er derselben zuerst in der zweiten Ausgabe seiner institutio vom Jahre 1539 gegeben hat, eine Rückkehr zu den „ursprünglichen“ Gedanken Luthers und Melanchthons gefunden haben will [2]). Während er nämlich in der ersten Ausgabe die Anfangserscheinung der poenitentia bei demjenigen, der sich erst zu Christus bekehre, im Auge habe, und erst unter dieser Voraussetzung die Aufgabe der poenitentia auf das ganze Leben ausdehne, ohne zu fragen, ob sich nicht dann das subjective Motiv verändern, habe er später unter der poenitentia die wahre Hinwendung des ganzen Lebens zu Gott, d. h. die innere Erneuerung des Christen verstanden, und nun folgerichtig die Busse aus dem Glauben abgeleitet. Die Thatsache, dass Calvin seit der zweiten Aus-

1) Rechenb. 714.
2) Ritschl a. a. O. ²I, 214. ²III, 151.

gabe der institutio diese Lehre vorträgt, ist nicht zu bestreiten [1]). In der ersten Ausgabe hatte er die poenitentia

---

1) Instit. [1559] III, 3, 1 (C. R. XXX, 434): Poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet. III, 3, 2 (l. c. 435): Ostendere volumus, non posse hominem poenitentiae serio studere, nisi se dei esse noverit. Dei autem se esse nemo vere persuasus est, nisi qui eius gratiam prius apprehenderit. III, 3, 5: Quamobrem non male ... sic poenitentia defineri poterit, esse veram ad deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet. III, 3, 6: Primum quum vitae ad deum conversionem nuncupamus, transformationem requirimus non in operibus tantum externis, sed in anima ipsa: quae ubi vetustatem suam exuerit, tum demum operum fructus renovationi suae respondentes ex se pariat. III, 3, 7: Secundum caput erat, quod ex serio dei timore docuimus ipsam (poenitentiam) proficisci. Prius enim quam ad resipiscentiam mens peccatoris inclinetur, divini iudicii cogitatione excitari oportet. Ubi autem haec cogitatio penitus insederit ... miserum hominem interquiescere non sinet, nec punctum temporis respirare, quin perpetuo ad meditandum aliud vitae institutum exstimulet. III, 3, 3: Mortificationem interpretantur animae dolorem et terrorem ex agnitione peccati et sensu iudicii dei conceptum. Ubi enim quis in veram peccati cognitionem adductus est, tum vere peccatum odisse et exsecrari incipit ... Vivificationem interpretantur consolationem quae ex fide nascitur .... Ac voces quidem istae, si modo recta constet interpretatio, vim poenitentiae satis commode exprimunt; sed quod vivificationem accipiunt pro laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, non assentior: quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia; quasi diceretur, hominem sibi mori, ut deo vivere incipiat. III, 3, 7: Quoniam vero a peccati horrore et odio conversio inchoatur, ideo tristitiam quae secundum deum est, poenitentiae causam facit apostolus. Tristitiam autem secundum deum appellat (2. Cor. 7, 10), ubi non poenam modo exhorremus, sed peccatum ipsum, ex quo displicere deo intelligimus, odimus et exsecramur. III, 3, 20: Illum arbitror plurimum profecisse, qui sibi plurimum displicere didicit: non ut in hoc luto haereat, nec ultra progrediatur, sed magis ut ad deum festinet et suspiret; quo morti vitaeque Christi insertus perpetuam poenitentiam meditetur, ut certe non aliter possunt, quos genuinum peccati odium tenet. Nemo enim peccatum unquam odit nisi prius iustitiae amore captus. III, 3, 9: Utrumque (mortificatio et vivificatio) ex Christi participatione nobis contingit. Nam si vere morti eius communicamus, eius virtute crucifigitur vetus noster homo, et peccati corpus emoritur, ne amplius vigeat primae naturae corruptio. Si resurrectionis sumus participes, per eam suscitamur in vitae novitatem, quae dei iustitiae respondeat. Uno ergo verbo poeni-

auf die mortificatio, d. h. auf die contritio beschränkt[1]; dagegen identificirt er sie in der zweiten und den folgenden Ausgaben mit der regeneratio (resipiscentia, renascentia), und theilt sie in die beiden Stücke der mortificatio und vivificatio, von denen jene nicht blos den Schrecken über die Sünde, sondern zugleich die innere Abwendung des Herzens von ihr, diese den neuen Gehorsam bezeichnet, während die consolatio quae ex fide nascitur erst als die Folge der Justification erscheint, deren wir uns erst bewusst werden, wenn der neue Gehorsam bereits begonnen hat. Dass gleichwol die Wiedergeburt oder die poenitentia der Rechtfertigung nicht übergeordnet wird, erklärt sich lediglich aus der Scheidung der objectiven Rechtfertigung und des subjectiven Rechtfertigungsbewusstseins[2]. Jene fällt nämlich für Calvin mit der insitio in Christum (der participatio Christi) oder der unio cum capite zusammen, welche als Folge der ewigen Erwählung in Christo die Grundlage für den ganzen subjectiven Process der Wiedergeburt und des Rechtfertigungsbewusstseins bildet. Folgerichtig stammt nach ihm daher die Busse nicht blos aus dem Gesetz, sondern auch aus dem Evangelium[3]: die blosse poenitentia legalis ohne Hinzutreten der poenitentia evangelica kann auch ein Vorschmack der Hölle sein[4]. In dieser Lehrform folgen ihm der Heidelberger Katechismus, die zweite Helvetische Confession und sämmtliche reformirte

---

tentiam interpretor regenerationem, cuius non alius est scopus, nisi ut imago dei ... in nobis reformetur.

1) C. R. XXIX, 149 sq.

2) Die Reihenfolge der Artikel ist die, dass zuerst die poenitentia bez. das fide regenerari, dann die iustificatio fidei behandelt wird, womit die wiederholte Erklärung stimmt, die summa evangelii bestehe in poenitentia et remissione peccatorum (stets in dieser Reihenfolge nach Marc. 1, 4) vgl. III, 3, 1. 19 u. ö. Aber wiederholt betont Calvin, dass wir durch die participatio Christi einer doppelten Gnade theilhaftig werden, der reconciliatio cum Deo oder der Sündenvergebung, und der Lebenserneuerung durch Christi Geist. Letztere, die regeneratio, heisst ausdrücklich die secunda gratia III, 11, 1 vgl. III, 3, 19.

3) III, 3. 5. 19.

4) III, 3, 4.

Dogmatiker [1]). Indem nun Ritschl jene insitio in Christum auf die Aufnahme des Einzelnen in die Kirche deutet, welche die eigentliche Inhaberin der Rechtfertigung sei, findet er bei Calvin den ursprünglichen reformatorischen Rechtfertigungsgedanken richtig ausgeprägt. Indessen ist grade die Hauptsache, die Identificirung der unio cum capite mit der Aufnahme in die Kirche, zu beanstanden. Denn bei allem Gewicht, welches Calvin auf die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Kirche legt, fliesst ihm doch sein Gedanke der unio cum Christo unmittelbar aus seiner Prädestinationslehre, ist also ursprünglieh unabhängig von seiner Lehre von der Kirche. Hierdurch ist aber im calvinischen System eine wesentlich andere Stellung der Lehre von der Rechtfertigung bedingt, als in der ursprünglichen Anschauung Luthers und Melanchthons. Dies gilt ganz abgesehen von der Frage, ob Ritschl mit Recht auch die Lehre der beiden deutschen Reformatoren dahin deutet, dass die Aneignung der Rechtfertigungsgnade von der Einrechnung des Einzelnen in die kirchliche Gemeinschaft bedingt sei. Letztere Frage aber ist zu verneinen; denn die Kirche kommt für Luther und Melanchthon nicht als die Inhaberin der Rechtfertigung, sondern als die Verkündigerin der für jeden Einzelnen im Worte des Evangeliums objectiv bereitstehenden Rechtfertigungsgnade in Betracht.

Die wesentlich andere Stellung der Rechtfertigung im calvinischen System bedingt nun aber auch die specifisch ethische Wendung der Lehre von der Busse, und für letztere ist im calvinischen Sinne jedenfalls der Ausdruck resipiscentia bezeichnender als poenitentia. Eine Wiederaufnahme der ursprünglichen Aufstellungen Luthers liegt also hierin nicht, trotz aller Verwandtschaft in der Ausführung der einzelnen Gedanken.

Die Lehre von der Busse nach Ritschl und Herrmann.

Der Satz, welchen Ritschl gern bei Luther und Melanchthon wiederfinden möchte, dass „der Glaube schon die Wirkung

1) cat. Heidelb. qu. 88—90. Helv. II, 14, und die Belegstellen aus den reform. Dogmatikern bei Heppe, Dogmatik des evang. Protest. II, 371 ff. ref. Dogmatik 409 ff. Schweizer, ref. Dogmatik II, 497 f. 530 ff. 539 ff. Vgl. auch meine Dogmatik [2] 630 ff. 672 flg.

des Gesetzes zur Erweckung der Reue bedinge [1])", kann nur im Zusammenhange seines theologischen Systems richtig gewürdigt werden. Derselbe ist ihm gleichbedeutend mit dem andern Satze, dass das Evangelium den Zorn Gottes offenbare [2]); letzterer aber erhält bei ihm jedenfalls eine weit grössere Tragweite, als in den oben besprochenen Aeusserungen Melanchthons, und tritt dann erst in sein volles Licht, wenn wir uns erinnern, dass Ritschl in seiner Darstellung des antinomistischen Streites so lebhaft wie möglich für Agricola gegen Melanchthon Partei nimmt [3]). Allerdings deutet er das Melanchthonsche evangelium arguit peccata zunächst dahin, dass niemand den in Christi stellvertretender Ertragung der Sündenstrafe ausgedrückten Zorn Gottes über die Sünde erkennen könne, wenn er nicht in sehr specifischem Glauben den göttlichen Werth Christi anerkennt, der es ausschliesse, dass er den Tod verdient habe oder von demselben nur zufällig getroffen worden sei. Aber hierbei bleibt er nicht stehen, sondern fügt hinzu: „die Bedingung des Glaubens zum Verständnisse der aus dem Gesetze zu schöpfenden contritio ist nun auch aus logischen, theologischen und psychologischen Gründen unumgänglich. Die Verneinung der Sünde durch den Willen kann nur entschieden und wirksam sein in Folge der Bejahung des Werthes, welcher dem Gegentheil, dem Guten, zukommt. Die strafende und niederschmetternde Wirkung des Gesetzes ist nur denkbar in Folge der Anerkennung des entscheidenden Werthes des Gesetzgebers für das Heil der Menschen. Der Umschwung von der Verwerfung der Sünde zur Aneignung der göttlichen Gnade ist nur folgerichtig, wenn das Gemüth schon in der contritio sich von der Macht angezogen fühlt, welche als die einzige Macht des Heiles anerkannt werden soll. Alles dies setzt einen Grad des Heilsglaubens schon als Bedingung der Wirkung des Gesetzes zur contritio voraus. Und es kann gar nicht schwer fallen, von diesem Grade des Glaubens den

1) a. a. O. [2]I, 199.
2) a. a. O.
3) a. a. O. 201.

reifen und vollständigen Glauben an die Sündenvergebung durch Christus zu unterscheiden. Allein vor dieser Aufgabe haben sich die deutschen Reformatoren zurückgezogen, und zwar nicht zum Vortheil der Lehre und der aus ihrem Wirken hervorgegangenen Kirchenbildung" [1]).

Diese Worte enthalten das, übrigens in den verschiedensten Wendungen wiederkehrende Eingeständniss, dass Ritschl's eigene Lehre, trotz aller Anlehnungsversuche an die reformatorische, sich doch mit dieser nicht deckt. Die Feststellung dieser Thatsache schliesst an sich noch keinen Tadel ein; aber sie ist nothwendig, um einen falschen, über das Verhältniss Ritschl's zu Luther verbreiteten Schein zu zerstreuen.

Die Punkte, auf welche es hier zunächst ankommt, sind einerseits Ritschl's Glaubensbegriff, andrerseits seine Auffassung der Reue als eines Angezogenwerdens des Gemüthes von „der Macht des Heils", oder als „der Bejahung des Guten".

„Der Glaube mit diesem Inhalte (d. i. der Rechtfertigung in Christus) ist die dem Christenthum gemässe religiöse Anerkennung unserer Bestimmtheit durch Gott in ethischer Beziehung [2])". „Die praktische Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens im Sinne Luthers (?) ist nicht erschöpft durch die Verneinung der Werkgerechtigkeit und die religiöse Regulirung des thätigen Lebens. Diese Beziehung selbst hängt an dem Gedanken von der Rechtfertigung und Versöhnung durch Christus nur demgemäss, dass der Glaube an diese Gnade sich ausbreitet zu dem Vertrauen auf Gott und seine Leitung in allen Lagen des Lebens in der Welt [3])". Der Versuch, diese Ansicht aus der Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen als die Luthers zu erweisen, mag jetzt auf sich beruhen. Schwerlich hätte Luther mit diesen abgeblassten Begriffen etwas anzufangen gewusst. Das, worauf es hier ankommt, ist aber die Feststellung des Ritschl'schen Glaubensbegriffs. In einem Zusammenhange,

1) a. a. O. 199 flg.
2) a. a. O. [2]I, 164.
3) a. a. O. 181.

in welchem ausdrücklich vom „Rechtfertigungsglauben“ die Rede ist, werden als Merkmale des Glaubens aufgeführt „die religiöse Anerkennung unserer Bestimmtheit durch Gott in ethischer Beziehung“, oder „die religiöse Regulirung des thätigen Lebens“, und „das Vertrauen zu Gott und seine Leitung in allen Lagen des Lebens in der Welt“.

Noch bestimmter heisst es im dritten Bande: „Durch den Glauben wird das Schuldbewusstsein in der Hinsicht verändert, dass das mit ihm verbundene Misstrauen gegen Gott, die Zurückziehung von demselben, durch die zustimmende Bewegung des Willens in der Richtung auf Gott ersetzt wird. Diese neue Richtung des Willens auf Gott, welche durch die Versöhnung hervorgerufen wird, ist nach evangelischer Auffassung der Glaube [1])“. „Der Glaube ist affectvolle Ueberzeugung von dem Zusammenhange göttlicher Willensverfügung mit dem speciellsten Interesse des Menschen [2])“. Der Glaube wird daher „dem Begriffe des Vertrauens auf Gott“ gleichgesetzt. „Das Vertrauen aber ist die Function des Willens und ist im vorliegenden Falle als Vertrauen auf den Heilswillen Gottes auch mit dem Merkmale des deutlichen Zweckgedankens verbunden.“ Der Glaube gehört „wesentlich dem Gebiete des Willens“ an. „Als Vertrauen ist der Glaube die Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Zweck und das höchste Gut [3]).“ „Der Glaube ist auch als Empfänglichkeit für die göttliche Gnade nur denkbar als die positive Richtung des Willens auf Gott [4]).“ Den römischen Theologen ist „zuzugeben, dass die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht, wenn in jenem Begriff der Gedanke ausgedrückt ist, dass der Wille auf Gott als auf seinen höchsten Zweck gerichtet sei [5]).“ „Der Glaube an Christus und Gott fällt unter den Umfang des . . . Begriffs der Liebe. Er ist stetige Richtung des Willens auf den Endzweck Gottes und Christi, welche der Gläubige um seiner

1) a. a. O. ²III, 95.
2) a. a. O. 96.
3) a. a. O. 97 f. vgl. 113.
4) a. a. O. 116.
5) a. a. O. 100.

selbst willen innehält [1].“ Kurz gesagt, der Glaube ist Willensübereinstimmung mit Gott und Vertrauen auf die göttliche Leitung. In letzterer Beziehung ist er Vorsehungsglaube. Als solcher erhebt er nach Ritschl den Anspruch, der specifisch christliche Glaube zu sein: denn „die Gemeinschaft mit Gott durch Christus“ ist „der wirkliche Erkenntnissgrund der allgemeinen Vorsehung Gottes [2]“. Die Gemeinschaft mit Gott durch Christus aber ist die durch Christus herbeigeführte Willensübereinstimmung mit Gott. Die stetige Richtung auf den Endzweck Christi ist als solche zugleich stetige Richtung auf den Endzweck Gottes, denn der Endzweck Gottes ist eben durch Christus offenbart [3].

Stünden nicht diese letzten Ausführungen entgegen, so könnte man meinen, Ritschl wolle, wie er in der Kritik der Visitationsartikel verheissen, den allgemeinen Heilsglauben von „dem reifen und vollen Glauben an die Sündenvergebung durch Christus“ unterscheiden. Aber von diesem reifen und vollen Glauben ist hier gar nicht die Rede. Vielmehr ist der oben definirte Glaube für Ritschl eben der christliche, oder, wie es ausdrücklich heisst, „der Glaube nach evangelischer Auffassung“. Denn die Willensübereinstimmung des sündigen Menschen mit Gott wird nach ihm erst durch die Botschaft von der Sündenvergebung durch Christus, deren Inhaberin die Kirche ist, herbeigeführt.

Um diesen Gedanken festzustellen, ist ein kurzer Rückblick auf Ritschl's Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre erforderlich. Die Rechtfertigung ist Rechtfertigung der Gemeinde Christi [4]. Mittler der Sündenvergebung ist Christus als Offenbarer Gottes; als solcher bewährt er Gottes Liebe

1) a. a. O. 551.

2) a. a. O. 174. Die Bestreitung des Satzes, dass der Vorsehungsglaube specifisch christlich sei, durch Johann Gerhard, ist nach Ritschl gegen die Lehre der Augustana, dass der natürliche Mensch keine wahre fiducia zu Gott haben könne (a. a. O. 170). Als ob Nichtchrist und „natürlicher Mensch“ ohne Weiteres identisch wären! Ueberdies ist das vere, vera der Augustana ganz übersehen.

3) a. a. O. 12 ff. 511 ff. 550 ff.

4) a. a. O. [2]I, 164. 175 flg. 183. 186. 188 flg. 216. [2]III, 3. 5. 37. 68. 103. 129 flg. 143. 146. 150. 165 flg. 536 flg. u. ö.

gegen die Sünder, „welche deren Versöhnung beabsichtigt, ohne erst durch menschliches Verdienst des Mittlers hervorgerufen zu werden [1])“. Sein gesammtes Lebenswerk, durch welches er die Gemeinde vor dem Vater vertritt, ist „die Machtübung der Liebe und der Geduld über die Welt“, wodurch er das Vertrauen auf sich hervorruft, der Offenbarer des Liebewillens Gottes zu sein. Als Offenbarer des Liebewillens Gottes ist er zugleich der Stifter des Gottesreichs, oder der Gemeinde, welche in der von dem Motiv der Liebe geleiteten Menschengemeinschaft den Endzweck Gottes erkennt und mit diesem Endzwecke Gottes sich in Uebereinstimmung weiss [2]). Diese Gemeinde vertritt Christus als seine Gemeinde vor Gott; ihr wird die Stellung Christi zu Gottes Liebe angerechnet; sie ist als seine Gemeinde mit Gott versöhnt und in Folge dessen Inhaberin der Sündenvergebung [3]).

Der Einzelne kann hiernach an der Sündenvergebung, welche ein Attribut der Gemeinde ist, nur Antheil gewinnen, indem er in die Gemeinde sich einrechnet oder einbezieht [4]). Die allgemeine Willenskundgebung Gottes, welche der Gemeinde die Vergebung der Sünde verkündigt, muss in dem Einzelnen die Zustimmung des Willens zu dem Endzweck Gottes hervorrufen; denn die Absicht Gottes, Sünden zu vergeben, ist gemeinschaftstiftende Willenskundgebung Gottes: Träger dieser Offenbarung ist Christus, dann die von ihm gestiftete Gemeinde [5]). Der Einzelne aber kann sich die allgemeine Gnadenverheissung oder Sündenvergebung nicht aneignen ohne das Bewusstsein der Willensübereinstimmung mit Gott, d. h. ohne das Bewusstsein der Versöhnung [6]). Denn die Versöhnung ist die Aufhebung des Widerspruchs des Willens gegen Gott. Die Folge der Versöhnung ist die Sündenvergebung oder Rechtfertigung, d. h. die Aufhebung des Widerspruchs des Willens gegen Gott und die dadurch

1) a. a. O. ²III, 512.
2) a. a. O. 252 ff. 296 ff. 473 u. ö.
3) a. a. O. 508. 550; 504.
4) a. a. O. 105 flg. 158. 166. 509 u. ö.
5) a. a. O. 103.
6) a. a. O. 133. 135. 550 flg.

erfolgte Herstellung der sittlichen Gemeinschaft mit ihm [1]). Seiner Sündenvergebung kann also der Einzelne immer nur auf Grund seiner Willensübereinstimmung mit Gott gewiss werden: ein acutes Bewusstsein des Subjects von seiner Rechtfertigung ist eine Hallucination [2]). Die Rechtfertigung ist der Wiedergeburt übergeordnet, sofern sie auf die Gemeinde bezogen ist; in Beziehung auf den Einzelnen aber geht die Wiedergeburt der Rechtfertigung, d. h. der subjectiven Aneignung der allgemeinen, in der Gemeinde vorhandenen Sündenvergebung vorher [3]). In diesem Sinne wird die „praktische Zweckbeziehung" der Rechtfertigung gefordert [4]): die Aufhebung der Schuld muss auch als Aufhebung des Widerspruchs des Willens gegen Gott gedacht werden [5]); aber nicht in dem Sinne blos äusserlicher Addition, in welcher Ritschl den Hauptmangel der reformatorischen Lehre sieht, sondern so, dass „an die Stelle des Misstrauens gegen Gott die positive Zustimmung des Willens zu Gott und seinem Heilszwecke tritt [6])". Die Rechtfertigung hat ihre Zweckbeziehung auf das ewige Leben, welches als gegenwärtiger Besitz gemeint ist, und sich in der Freiheit und Herrschaft über die Welt bethätigt [7]), wogegen sie keine directe Abzweckung hat auf das sittlich-gute Handeln in der Welt. Wohl aber sind die Freiheit der sittlichen Gesinnung vom statutarischen Gesetz, und die religiöse Freiheit von der Welt insofern gleichartige Functionen, als in der Ausübung beider ewiges Leben erfahren wird [8]).

Dies ist die Lösung der „theologischen Meisterfrage", die doch schliesslich über die äussere Addition der zwei Zweckbestimmungen für den Menschen, in denen das Christenthum verlaufen soll [9]), nicht hinauskommt. Grade Ritschl

1) a. a. O. 60. 75. 81. 95. 102. 112 flg. 166.
2) a. a. O. 146. 157. 164 ff.
3) a. a. O. 115. 157. 504.
4) a. a. O. ²I, 185 vgl. 164. 180 flg.
5) a. a. O. ²III, 75.
6) a. a. O. 81.
7) a. a. O. 66. 70. 73. 92. 457 ff.
8) a. a. O. 496 vgl. 480 ff. ²I, 193 ff.
9) a. a. O. 480.

hatte aber an der reformatorischen Lehre einen geschlossenen Zusammenhang zwischen der im Evangelium empfangenen Sündenvergebung und der Verleihung des heiligen Geistes „als Kraft und Impuls zum Guthandeln“ vermisst. In der Rechtfertigung als solcher werde „keine Abzweckung auf die Wiedergeburt und auf die Erfüllung des Gesetzes durch die Gläubigen“ nachgewiesen: vielmehr „treten die beiden Thatsachen, welche als jedesmal verbunden behauptet werden, unter ganz verschiedene Zweckbestimmungen. Die Rechtfertigung erfolgt zum Zweck der Gewissensberuhigung des Gläubigen, die Gabe des heiligen Geistes als die Kraft zu guten Werken erfolgt zur Befriedigung Gottes oder zur Bewährung seines ewigen Gesetzes. Solange diese beiden Zweckbeziehungen nicht in Einen Gedanken vereinigt werden, ist die Lehre Luthers und Melanchthons unvollständig [1])“.

Aber grade die Reformatoren haben mit ihrer Aneignung des paulinischen Gedankens des durch die Liebe thätigen Glaubens die „Subsumtion der sittlichen Bestimmung des Christenthums unter die religiöse“ erreicht. Dagegen erklärt Ritschl sie im Grunde nur darum für unerreichbar, weil ihm von vornherein, bei aller Betonung des „Vortritts“ der religiösen Functionen vor den sittlichen [2]), das umgekehrte Verhältniss vor Augen steht. Die „praktische Abzweckung“ soll von vornherein in den Rechtfertigungsgedanken mit aufgenommen werden. Soll diese nun auch direct nur auf die Verleihung des ewigen Lebens, nicht auf das sittliche Handeln in der Welt gerichtet sein, so wird doch die Recht-

1) a. a. O. ²I, 190 flg. Von untergeordneter Bedeutung ist der Einwand, welcher einem angeblichen Widerspruche der reformatorischen Lehre entlehnt ist. Dieselbe soll die Rechtfertigung des Einzelnen vor der Geistesmittheilung erfolgen lassen, gleichwol aber soll Keiner den Act des Glaubens vollziehen können, ausser aus dem heiligen Geist (a. a. O. 198). Die einfache Lösung, dass die Reformatoren die Wirkung des heiligen Geistes auf den Menschen, welche den Glauben weckt, von der Wirksamkeit des heiligen Geistes in ihm, die das neue Leben erzeugt, unterscheiden, entzieht sich der Erwägung Ritschl's. Er hat nämlich immer nur die letztere Wirksamkeit, die sogenannte donatio spiritus sancti, im Auge.

2) a. a. O. ²III, 489.

fertigung des Einzelnen ausdrücklich als die Folge der hergestellten Willensübereinstimmung oder sittlichen Gemeinschaft mit Gott bezeichnet. Nur dadurch, dass jene Willensübereinstimmung selbst wieder als die Folge der Einrechnung des Einzelnen in die Gemeinde, die Trägerin der göttlichen Sündenvergebung oder der Rechtfertigung, gedacht wird, vermag diese Lehre sich gegen die Anklage auf Pelagianismus sicher zu stellen. Wie Ritschl selbst aber einräumt, so war es den Reformatoren vor allem um die Rechtfertigung des Individuums und um den inneren Zusammenhang derselben mit der individuellen Erneuerung zu thun, und er wirft ihnen vor, dass sie es unterlassen hätten, den Begriff der Kirche der individuellen Heilsordnung überzuordnen [1]).

Lediglich durch diese Beziehung auf die Kirche als Inhaberin der Sündenvergebung wird schliesslich dem Glauben sein christlicher Character gesichert. Materiell geht sein Wesen einfach in Willensübereinstimmung mit Gott und Vertrauen auf die göttliche Leitung, d. h. im Grunde in der Anerkennung des Sittengesetzes und in dem Glauben an eine moralische Weltordnung auf. An diesem Thatbestande kann der Umstand nichts ändern, dass beides nach Ritschl erst innerhalb der christlichen Gemeinde möglich sein soll. Denn diese Behauptung steht auf sehr schwachen Füssen.

Freilich versteht sich nun wohl, warum Ritschl den Visitationsartikeln Melanchthons die angeblich zuerst in ihnen vorgenommene Beschränkung des Glaubensbegriffes auf die fides specialis zum Vorwurf macht. Für eine fides specialis im reformatorischen Sinne, mit ihrem nothwendigen Ergänzungsstücke, der subjectiven Gewissheit der Sündenvergebung, ist überhaupt kein Platz im Ritschlschen System. Letztere wird bestritten, ja gradezu verhöhnt; die Aneignung der Sündenvergebung durch das Individuum aber wird ausdrücklich erst als Folge der Versöhnung oder Wiedergeburt aufgefasst, und zwar keineswegs nur in dem Sinne, dass die hergestellte Willensübereinstimmung mit Gott der Erkenntniss-

1) a. a. O. [2]I, 216 vgl. 187 flg. 202. 205.

grund der dem Subjecte zugeeigneten Rechtfertigung sei [1]). Dagegen ist für die reformatorische Anschauung die umgekehrte Aussage constitutiv. Das Centrum, um welches sich das evangelische Glaubensleben Luthers und Melanchthons bewegt, ist grade der feste und gewisse Trost allen bekümmerten und verzagten Gewissen, der als eine freie göttliche Gabe allein durch den das Verheissungswort ergreifenden Glauben gewonnen werden kann. Erst der Glaube, welcher die Rechtfertigungsgnade ergriffen hat, erweist sich dann auch als Princip der Wiedergeburt. Von jenem Troste der Sündenvergebung ist bei Ritschl wenig die Rede; die religiöse Motivirung der sittlichen Erneuerung durch die Gewissheit jenes Gnadentrostes wird für unerwiesen, ja für unerweislich erklärt. Hiermit hängt nun aber die Gestaltung der Lehre von der Busse bei Ritschl aufs Engste zusammen.

Während die reformatorische Gedankenwelt im Einklange mit der paulinischen sich um den Gegensatz von Sünde und Gnade bewegt, oscillirt das Ritschlsche System um die beiden Brennpunkte der religiösen und der sittlichen Seite des Christenthums. Der sittliche Weltzweck Gottes ist der End-

---

1) Es kann hier nicht ungesagt bleiben, dass die unpräcise und schwankende Terminologie Ritschl's fortwährend zu Missverständnissen herausfordert. Es könnte auch gar nicht schwer fallen, die Anklage auf Widersprüche, welche er gegen die reformatorische Lehre erhebt, durch den Hinweis auf zahlreiche Widersprüche seiner eigenen Darstellung zu erwidern. So werden Rechtfertigung und Versöhnung bald identificirt, bald unterschieden, und dasselbe gilt von den Begriffen Rechtfertigung und Wiedergeburt. So wird die Sündenvergebung bald als Voraussetzung, bald als Folge des neuen Lebens, dieses wiederum bald als Erkenntnissgrund, bald als Realgrund der Sündenvergebung betrachtet. So heisst es bald, dass die Willensübereinstimmung mit Gott mit der Versöhnung identisch ist, bald wieder, dass sie durch diese hervorgerufen wird. So wird bald den religiösen Functionen der Vortritt eingeräumt, bald wieder die Bedingtheit des religiösen Bewusstseins durch sittliche Voraussetzungen behauptet u. a. m. Die meisten dieser Widersprüche lassen durch eine wohlwollende Auslegung sich heben, und betreffen mehr die Terminologie, als den wirklichen Gedankengehalt. Aber es ist doch bedenklich, dass ein wegen seines „geschlossenen Gedankenzusammenhanges" so hochgefeiertes theologisches System sich auf einem so argen methodischen Mangel betreten lässt.

zweck Christi, und durch ihn zugleich der Endzweck der von ihm gestifteten Gemeinde. Indem diese also in Willensübereinstimmung mit Gott steht, sind ihr ihre Sünden vergeben, und als Inhaberin der Sündenvergebung vermittelt sie denen, die sich in sie einrechnen, unter Voraussetzung der Sinnesänderung, durch welche die Versöhnung, d. h. die Willensübereinstimmung mit Gott hergestellt und das Misstrauen gegen ihn aufgehoben wird, das Bewusstsein ihrer Rechtfertigung oder die Vergebung ihrer Sünden. Dass die Herstellung dieser Willensübereinstimmung für den natürlichen Menschen auch ohne die Gnade und ohne den heiligen Geist möglich sei, wird hierbei nur darum nicht zugestanden, weil Ritschl unter der Gnade das geschichtliche Lebenswerk Christi und die Botschaft von ihm, sowie die Erziehung in der Gemeinde, unter dem Wirken des heiligen Geistes aber wieder nur die Aufnahme in die Gemeinde und die dadurch den Gläubigen verliehene Gotteserkenntniss versteht. Dagegen wird die Auffassung dieses Gnaden- oder Geisteswirkens als einer im Menschen sich innerlich bethätigenden Gotteskraft entschieden bestritten, weil diese nur als mechanische Wirksamkeit einer Naturkraft gedacht werden könne [1]). Die Annahme einer solchen innerlichen Kraftwirkung des heiligen Geistes beruht nach Ritschl auf mystischer Psychologie; die mystische Einigung mit Gott aber ist eine mönchische Form der Frömmigkeit [2]).

Wie die Wirksamkeit der Gnade nur in äusseren Veranstaltungen Gottes, von denen das Subject selbst Gebrauch machen muss, verläuft, so ist demgegenüber die Sünde nichts anderes, als die Unkenntniss des göttlichen Endzwecks und das auf dieser Unkenntniss beruhende Misstrauen des Menschen gegen Gott. Wie der göttliche Endzweck, so ist daher auch die Thatsache der Sünde vom Standpunkte der Versöhnungsgemeinde aufzufassen [3]). Im Unterschiede von der endgiltigen Entscheidung des menschlichen Willens gegen den

1) a. a. O. [2]III, 143. 166. 493 flg. 560. 562.
2) a. a. O. 165. 169 flg.
3) a. a. O. 304 ff. 350 ff.

erkannten göttlichen Willen kann die Unwissenheitssünde vergeben werden, und wird vergeben in Folge der Sinnesänderung, oder der zustimmenden Bewegung des Willens des bisherigen Sünders in der Richtung auf Gott.

Hierin liegt schon ausgesprochen, dass diese „Sinnesänderung" nicht durch die terrores conscientiae hervorgerufen zu werden braucht. Diese Gefühle sind ganz individueller Art; sie sind der „Busskampf im höchsten Grade", die „mönchische Demüthigung", welche nicht als allgemein giltige Vorbedingung für den Gewinn der Rechtfertigung bezeichnet werden darf [1]). Vielmehr muss die wahre Reue auf den bewussten Glauben zurückgeführt werden, oder ihren Ursprung von der Liebe zur Gerechtigkeit nehmen [2]). Glaube und Liebe sind ja in dem Sinne gleichbedeutend, dass beide die hergestellte Willensübereinstimmung mit Gott bezeichnen. Die Verneinung der Sünde setzt die Bejahung des Werthes des Guten voraus. Der Mensch muss sich also von der Macht, welche er als einzige Macht des Heils anerkennen soll, angezogen fühlen [3]). Erst wenn er den entscheidenden Werth des Gesetzgebers für das Heil des Menschen erkannt hat, kann er auch die strafende Wirkung des Gesetzes erfahren: folglich ist der „Heilsglaube" für eine zur Busse erfolgreiche Auffassung des Gesetzes vorausgesetzt [4]); der heilige Geist und der Glaube bedingen schon die Wirkung des Gesetzes zur Erweckung der Busse [5]).

Wie wird nun aber dieser „Heilsglaube", d. h. dieses Angezogenwerden durch die Macht des Guten im Subjecte erweckt? Es läge nahe, hier auf die Offenbarung Gottes im Gewissen und in der sittlichen Weltordnung zurückzugehen. In diesem Sinne behauptet ja auch der Apostel ein „Angezogenwerden von der Macht des Guten [6])". Aber dies ist nach Ritschl Naturalismus, dem sich freilich auch die Refor-

1) a. a. O. ²I, 180 flg. ²III, 151 flg.
2) a. a. O. ²I, 163.
3) a. a. O. ²I, 199 flg.
4) a. a. O. ²I, 202.
5) a. a. O. ²I, 198 flg.
6) Röm. 7, 19 ff. vgl. 2, 15.

matoren nicht ganz entzogen haben sollen. Vielmehr ist diese Macht des Guten im Lebensbilde Christi offenbart. Zur rechten Sündenerkenntniss ist erforderlich die Anerkennung des sittlichen Ideals; dieses Ideal ist in Christus erschienen; wie der Begriff der Sünde also erst durch Vergleichung mit dem Lebensbilde Christi gewonnen werden kann, so kommt die praktische Sündenerkenntniss oder die rechte Reue erst aus dem Angezogenwerden von dem in Christus ausgeprägten sittlichen Ideal. In der Anerkennung dieses Musterbildes „bekennt man sich zu der eigenen Bestimmung auch unter dem Gesichtspunkte der eigenen Ehre und Würde [1]“. Die Busse ist also poenitentia evangelica, und erst unter der Voraussetzung, dass das Evangelium — als Botschaft von dem sittlichen Ideal, welches in dem Träger der Gottesoffenbarung erschienen ist — bereits die Liebe zur Gerechtigkeit oder zum Guten geweckt hat, kann auch das Gesetz erfolgreich zur sittlichen Erneuerung mitwirken.

Ebenso versteht sich auf diesem Standpunkte, warum Ritschl die — übrigens ganz richtige — Thatsache so nachdrücklich betont, dass es sich im Streite der Reformatoren mit den Römischen um die Bedingungen handelt, unter denen die Wiedergeborenen gerechtfertigt werden [2]. Die wahre Busse kann ja nach Ritschl nur in der Kirche stattfinden; der Begriff der Kirche muss der Heilsordnung des Einzelnen vorangeschickt werden [3], weil der Einzelne der Versöhnung und Rechtfertigung erst theilhaftig werden kann, wenn er in die christliche Gemeinde sich einrechnet. Denn nicht blos der Sündenvergebung wird das Individuum erst als Glied der christlichen Gemeinde gewiss, sondern auch der Wille zum Guten kann erst dann in ihm wirksam werden, wenn er in dem, welchen die Kirche als Träger der göttlichen Offenbarung verkündigt, das sittliche Ideal erblickt.

Die Beschränkung der Betrachtung auf die „Wiedergeborenen“ fällt nun bei Herrmann fort. Mit der Unter-

---

1) a. a. O. ²III, 156 flg. 306 flg. vgl. ²I, 215.
2) a. a. O. ²I, 153. ²III, 151.
3) a. a. O. ²I, 186. 216.

scheidung von Bekehrungsbusse und Christenbusse, so erklärt er, sei nicht viel auszurichten: die Christenbusse sei immer Bekehrungsbusse, andererseits „ist eine Bekehrungsbusse, bei der es anders zuginge, als bei der Christenbusse, nicht denkbar [1])“. „Die Erfahrung, dass den Sünder die Macht des Guten zur tiefsten Ehrfurcht zwingt“, „ist allein wahrhaftige Reue“; „der sittlich geförderte Christ macht sie ebenso gut wie ein Anderer, dem das Verständniss des Guten zum ersten Male erschlossen wird [2])“. Also die conversio impii erscheint, im Einklange mit Melanchthon, aber gegen Ritschl's ausdrückliche Erklärungen, als die allgemeine Grundform, auf welche auch die Christenbusse zurückgeführt wird. Demgemäss fasst Herrmann das Problem alsbald so, dass er zwischen dem „Weg zur Erlösung“ und dem „Erlebnisse der Erlösung“ unterschieden wissen will. Die Forderung, dass die Glaubenspredigt der Gesetzespredigt vorangehn, die Reue nicht von den Aengsten des Gewissens, sondern aus der Macht des Guten über das Gemüth ihren Ursprung nehmen müsse, gilt also ausdrücklich von der conversio impii. In diesem Sinne eignet Herrmann den Ritschl'schen Satz sich an, dass der Heilsglaube die Voraussetzung sei, unter welcher auch das Gesetz zur Busse mitwirken könne. Im Erlebniss der Erlösung sei das sentire peccata das Erste — denn die Erlösung bedeute die Ueberwindung sittlicher Noth in dem inneren Erlebniss der Aussöhnung mit Gott —; auf dem Wege zur Erlösung dagegen sei eine durchs Gesetz erregte Sündenempfindung nicht das Erste, und ausdrücklich wird für diesen Weg vor der Praxis gewarnt, „sich selbst durch Erwägung der Sünden und ihrer Strafen in den nöthigen Sündenschmerz hineinzuquälen [3])“. Hiernach behauptet Herrmann von der conversio impii, was Luther von dem über seine Sünden bekümmerten Christen behauptet hatte. Und während bei Luther die poenitentia legalis den Anfang macht, obwol sie freilich ohne den Glauben an das Evangelium nur zur

1) Zeitschr. f. Theol. u. Kirche I (1891), 75.
2) a. a. O. 80.
3) a. a. O. 61 flg.

Verzweiflung führt, so macht bei Herrmann die poenitentia evangelica den Anfang der Busse, und die poenitentia legalis hat ihre Stelle erst in dem Erlebnisse der Erlösung. Dass Herrmann gleichwol Luthers Meinung in seinem Sinne zu deuten unternimmt, kann nach den obigen Ausführungen hier auf sich beruhen.

Die Möglichkeit zu einem so völligen Rollentausch gewährt für Herrmann zunächst sein ausgeweiteter Glaubensbegriff. „Der Glaube ist in seinen einfachen und unveränderlichen Grundzügen das Innewerden der unendlichen Macht in dem persönlich lebendigen Guten, durch welches Gott auf uns einwirkt [1])“. Der Fehler, den die Reformatoren begangen haben, beruht darin, nicht erkannt zu haben, dass unter dem Glauben „nichts weiter“ zu verstehen sei, „als das Innewerden Gottes als einer dem Menschen sich kundgebenden Macht [2])“. Sofern nun die Einwirkung Gottes als eine erfolgreiche aufgefasst wird, wird der Glaube auch definirt als „die innere Hingabe an Gott, die Gott selbst bewirkt [3])“. Dieser Glaubensbegriff ist mit dem Ritschl'schen verwandt, aber nicht identisch. Denn der Glaube erscheint hier in erster Linie nicht als Willenssache, sondern als ein Ergriffensein des Gemüths.

Die Hauptfrage, welche Herrmann nun zu beantworten unternimmt, ist diese, wie aus jenem Glauben eine ächte Reue hervorgehen könne. Es ist ihm also um den „Weg zur Erlösung“, oder um den Nachweis der psychologischen Bewegung zu thun, durch welche die Reue in der Seele entsteht. Diesen Nachweis vermeint er in Luthers Schrift de poenitentia zu finden, und drückt daher sein Bedauern darüber aus, dass die von Luther dort vorgetragenen Gedanken von der Reue, statt in dem Mittelpunkte des Reformationswerkes zu stehen, und immer wieder erwogen zu werden, nur eine schnell vorübergehende Episode gebildet hätten [4]). Für Luther haben nun allerdings nicht diese Gedanken im Mittelpunkte ge-

1) a. a. O. 74.
2) a. a. O. 53.
3) a. a. O. 75.
4) a. a. O. 37 ff.

standen, sondern die Frage des bekümmerten und verzagten Gewissens: Wie erlange ich Vergebung meiner Sünden vor Gott? Diese Frage aber tritt bei Herrmann ebenso wie bei Ritschl, ja im Grunde noch mehr, in den Hintergrund.

Im Gegensatze zu der herkömmlichen Anweisung zur Reue aus dem Gesetz, bei welcher es sich lediglich um eine Regung des Selbsterhaltungstriebes handle, fordere Luther, dass die Reue ausgehen müsse von der Liebe zur Gerechtigkeit. Die bahnbrechende, freilich von Luther selbst bald wieder zurückgestellte Erkenntniss stecke in dem Hinweise auf den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft, der aus dem Verkehr mit Personen empfangen wird [1]).

Die Reue geht also hervor aus der Macht, welche das persönliche Beispiel des Guten auf den Sünder ausübt. Das vollkommenste Beispiel des Guten aber ist Christus.

Unter der Forderung des Gesetzes wird der innere Gegensatz gegen das im Gedanken des Gesetzes anerkannte Gute gesteigert. Anders wenn dem Sünder das ihm selbst fremde Gute bei einem Anderen als das Lebenselement eines persönlichen Willens entgegentritt. Das kann freilich erst recht dazu dienen, den Sünder im Bösen zu verhärten. Er kann aber auch von der Schönheit sittlicher Güte hingerissen werden. Die in einem Anderen wahrgenommene Wirklichkeit des Guten weckt eine vorher nicht mögliche Freude am Guten und zugleich den Keim des Glaubens. Indem er durch die lebendige Macht des Guten über die Schranken seines bisherigen Wesens hinausgehoben wird, wird er von Gott innerlich berührt. Die Erscheinung des Guten greift mit schöpferischer Kraft in sein Inneres ein: so fühlt er sich von der Macht Gottes ergriffen, die Erschütterung seines Inneren durch die Erscheinung des Guten erweckt den Schmerz der Reue, der also im Glauben seinen Ursprung hat [2]). Der Glaube nämlich trägt selbst die Freude am Guten in sich. „Dies ist dann und nur dann der Fall, wenn die Erscheinung persönlicher Güte den Menschen als eine Offenbarung er-

1) a. a. O. 45.
2) a. a. O. 46 ff.

griffen und ihn dazu gebracht hat, zu der Macht des Guten über das Wirkliche in Ehrfurcht emporzublicken [1]).“

Der so bestimmte Glaube ist allerdings noch nicht der vollendete Christenglaube [2]). Die Freude und die Zuversicht zu der Macht des Guten kann dem Sünder nur dann den Muth geben, das Gute zu thun, wenn jene Zuversicht „sich in ihm zu dem bewussten Glauben vollendet, dass der gute Wille der Herr über alle Dinge ist“. „Aber die Regung, in welcher wir uns von der Lauterkeit und Güte eines Menschen ergriffen fühlen, kann nicht aus sich selbst heraus zu einem solchen Glauben erwachsen. Wohl aber kann sie es, wenn ein so erschlossenes Gemüth mit dem Glauben der christlichen Gemeinde in Berührung kommt und mit der Thatsache, worauf dieser Glaube beruht [3])“. Aus der Ehrfurcht vor der Wirklichkeit des Guten erwächst mit dem Verlangen nach der Freiheit und Kraft des inneren Lebens, „das sich in den Gedanken des christlichen Glaubens bewegt“, zugleich das Verständniss für die Person Jesu, und befähigt den Sünder dazu, an dieser Person zum Glauben sich aufzurichten. „Er wird gehoben und gedemüthigt durch die als etwas unbegreiflich Neues ihm begegnende sittliche Kraft und Güte einer Person.“ Während aber andere Personen die Stimmung des Vertrauens und der Demuth ihnen gegenüber durch ihre sittliche Unvollkommenheit und Bedürftigkeit stören, ist dies bei Jesus nicht der Fall. „In Folge dessen trifft es uns doch schliesslich, obgleich Jesus in derselben Weise auf uns wirkt, wie ehrwürdige Personen im sittlichen Verkehr, wie eine überwältigende Offenbarung, wenn wir sehen, dass seine Seele das Einzige in der Welt ist, dem wir uns in grenzenlosem Vertrauen hingeben und in völliger Demuth unterordnen können [4])“. In Christus „tritt uns nicht nur die persönlich vollendete Macht des Guten entgegen, die uns aufs Tiefste an sich fesselt und uns richtet, sondern auch die durch die Sünde nicht zu überwindende Liebe zu den Sündern. An

1) a. a. O. 50.
2) a. a. O. 48.
3) a. a. O. 64 flg.
4) a. a. O. 65 flg. vgl. 50.

dieser Thatsache gewinnt der Sünder die Reue des Glaubens, in der er sich selbst aufgibt und verabscheut; aber an derselben Thatsache richtet er sich zu der erlösenden Erkenntniss auf, dass ihm Gott einen unbegreiflichen Erweis der Vergebung zu Theil werden lässt, und ihn nicht verlassen will. Dann ist er auch im Stande, die Wahrheit der Lehre zu erleben, das Christus stellvertretend für ihn gelitten und das Gesetz erfüllt hat [1])".

Also wie Ritschl so lehrt auch Herrmann, dass die Reue in dem Sünder durch den Eindruck erweckt werde, welchen das in Jesu Lebensbild ausgeprägte sittliche Ideal auf ihn ausübt. Sofern nun die persönliche Erscheinung Jesu auf den Sünder wie eine göttliche Offenbarung wirkt, sagt auch Herrmann, dass die Gnade die Reue hervorrufe [2]). Wenn er aber die Reue als ein Ergriffensein von Gott bezeichnet, so versteht er darunter ebensowenig wie Ritschl ein innerliches Gezogenwerden des Gemüthes durch den göttlichen Geist, sondern den Eindruck, den die äussere Thatsache des in Jesu Person verwirklichten Vorbildes des Guten auf das Gemüth macht.

Die rechte Reue ist nach Herrmann „ein Widerfahrniss", das über den Menschen kommt. Daher fordert er, dass man sich die Reue nicht zur Aufgabe machen dürfe. Der Christ, der den Forderungen der Gottes- und Nächstenliebe — den einzigen, welche Gott an uns stellt — nachzuleben trachtet, „braucht sich nicht um rechtschaffene Reue zu sorgen [3])". Diese Reue liegt ja schon in der Ehrfurcht vor der Macht des Guten selbst. Dagegen „in den Aengsten, welche durch die besonders angestellte Meditation des Gesetzes und des Zornes Gottes erregt werden, wirkt nicht die Macht des Guten, sondern die Selbstsucht des Sünders [4])". „Gewiss kann der Mensch durch jene Aengste leicht dazu gebracht werden, dass er bereitwillig die Lehre aufnimmt, Christus habe für ihn die Strafe getragen und das Gesetz erfüllt.

1) a. a. O. 81.
2) a. a. O. 41. 44. 50. 63.
3) a. a. O. 79.
4) a. a. O. 80.

Aber was hat er damit gewonnen? Eine Versöhnung mit Gott gewiss nicht. Denn Gott hat er dabei überhaupt nicht vor Augen, sondern sich selbst. Er erreicht also auf diese Weise zwar eine Beruhigung seines Selbsterhaltungstriebes, aber nicht eine Versöhnung mit Gott[1])".

Unstreitig regt sich in diesem Urtheile ein sehr ernstes ethisches Interesse. Das Wort von der Versöhnung kann zum Faulkissen für die Gewissen werden, und dies um so leichter, je mehr man sich mit äusserlicher Annahme einer überlieferten Lehre begnügt. Wenn Herrmann dem gegenüber sich bestrebt, nicht blos bei den überlieferten Formeln sich zu beruhigen, sondern den sittlich-religiösen Vorgang in seinem wirklichen, nicht blos gemalten Verlaufe zu erkennen, so verdient er dafür aufrichtige Anerkennung. Die Frage ist nur, ob die von Ritschl und Herrmann an der reformatorischen Lehre geübte Kritik eine berechtigte ist und ob die von der neuen Schule an die Stelle gesetzte Lehrweise besser genüge.

Beides ist zu verneinen.

Ueber die Werthlosigkeit einer Reue, welche lediglich aus Furcht vor der Strafe hervorgeht, kann ebensowenig ein Streit bestehen, wie über die Vergeblichkeit der Methode, sich selbst durch eigens angestellte Betrachtungen über die Schwere der Sünde und die Grösse des göttlichen Zornes zur Reue zu zwingen. Ueber beides hat schon Luther genügend geredet. Aber derselbe Luther hat auch schon die Anweisung gegeben, von der blossen Furcht vor der Strafe und der Scham über die Sünde das persönliche Schuldbewusstsein scharf zu unterscheiden[2]). Dieses Schuldbewusstsein gründet sich auf die im Gewissen erfahrene sittliche Verbindlichkeit, welcher der Sünder nicht genügt hat. In dem Bewusstsein unsrer sittlichen Verbindlichkeit kündigt jene lex aeterna Gottes sich an, in deren Anerkennung durch die Reformatoren Ritschl „eine naturalistische Voraussetzung" findet. Diesen „Naturalismus" wird man allerdings gegen Ritschl's Versuch,

1) a. a. O.

2) s. o. S. 197 flg. vgl. 211. 219. 225.

auch das Bewusstsein der Sünde selbst erst auf die Offenbarung in Christus zu gründen, aufs Bestimmteste vertreten müssen. Erkennt man mit Herrmann die Unbedingtheit des Sittengesetzes und den Offenbarungscharakter desselben an, so kann man sich diesem „Naturalismus“ gar nicht entziehen; dass sich aber Ritschl und ein Theil seiner Schule ihm wirklich zu entziehen vermochte, erklärt sich lediglich aus einer empiristischen Deutung des Gewissensphänomens, die vor einem tieferen Nachdenken nicht Stand hält. Die formelle Unbedingtheit der Gewissensstimme, bei aller materiellen Verschiedenheit der empirischen Gewissensaussagen, ist jene allgemeine oder natürliche Gottesoffenbarung, an welche auch die kirchliche Praxis immer wieder in erster Linie anknüpfen muss, wenn sie die Sünder zur Busse leiten will. Hier ist der Punkt, wo die Lehre von der gratia praeveniens noch einer bestimmteren Herausstellung bedarf, als sie dieselbe bei den Reformatoren gefunden hat. Die Anerkennung jener lex aeterna weckt den Glauben an die sittliche Weltordnung, welcher dem Glauben an die specifisch christliche Heilsoffenbarung vorangehen muss. Jener Glaube mag, wenn man so will, ein „allgemeiner Heilsglaube“ heissen. Wo derselbe sich regt, wird immerhin auch eine Anerkennung des sittlichen Ideals, ein gewisser amor legis sich einstellen. Aber die Voraussetzung dafür ist die sittliche Zumuthung, welche in der Gewissensstimme sich geltend macht. Mit der allgemeinen Anweisung dagegen, die Verwerflichkeit der Sünde aus der Anerkennung des Werthes abzuleiten, welcher dem Gegentheile derselben, dem Guten zukommt, ist in der Praxis blutwenig auszurichten. Denn die theoretische Anerkennung des dem Guten — wie man dasselbe auch verstehen mag — zukommenden Werthes sichert noch lange nicht das wirkliche Gutesthun. Vorbedingung dazu ist die Gewissensstimme, die dem Menschen gebietet, einen Werth, für dessen Zustandekommen er persönlich verantwortlich ist, zu verwirklichen, und die ihn verklagt, diesen Werth trotz seiner Verbindlichkeit nicht verwirklicht zu haben. Erfahrungsmässig erwacht erst mit dem Bewusstsein persönlicher Verschuldung das klare Bewusstsein der sittlichen Verbindlichkeit, und damit

das innere Erlebniss der kategorischen Zumuthung, welche das vorher bloss theoretisch in seinem Werthe anerkannte sittliche Ideal an den persönlichen Willen stellt.

Angenommen auch die Möglichkeit einer nicht durch das Schuldbewusstsein hindurchgehenden inneren Entwickelung, so bliebe doch immer das Bewusstsein des Abstandes zwischen dem sittlichen Ideal und der empirischen Wirklichkeit, welches sich unmittelbar mit der innegewordenen sittlichen Zumuthung verbindet. Hier aber handelt es sich um die Busse des Sünders. Diese kann aus einem blos theoretischen Werthurtheil über das zu verwirklichende Gute nicht hervorgehen, sondern setzt immer die innerlich erlebte sittliche Zumuthung an den Willen und das Bewusstsein persönlicher Verschuldung, also das Sittengesetz und die Gewissensfunction, voraus.

Vollends die Beispiele des Guten, die wir im Verkehr mit Personen kennen lernen, üben eine Macht nur über das für das Gute bereits empfängliche Gemüth aus. Harte und trotzige Herzen wird man auf diesem Wege schwerlich zur Busse leiten. Mit der Macht der Liebe richtet man, zumal „im Zeitalter der Socialdemokratie“, nicht viel aus. Diese Hoffnung, welche Herrmann mit Agricola theilt, beruht auf idealistischer Ueberschätzung der Menschennatur. Mithin lässt sich auch nicht erwarten, dass die Schilderung des sittlichen Lebensbildes Jesu Christi den gewünschten Erfolg haben werde. Denn die theoretische Anerkennung der sittlichen Hoheit Jesu, der sich auch rohe Gemüther nicht zu entziehen vermögen, übt noch lange keine sittlich erneuernde Macht aus. Diese kann immer und überall nur davon ihren Anfang nehmen, dass man den Leuten ihr Gewissen schärft. Jede andere Methode führt zum Selbstbetrug.

Damit ist noch lange nicht gesagt, dass die Busse des heutigen Christen nun nothwendig nach dem Schema „mönchischer Demüthigung“, oder auch „des pietistischen Busskampfes“ verlaufen müsse. Aber die terrores conscientiae werden in der That auch schon auf dem Wege zur Erlösung Keinem erspart. Wenn die rechte Busse nur vom Bewusstsein unsrer sittlichen Verschuldung anheben kann, so können auch jene terrores conscientiae keine durchaus individuelle

Erfahrung, kein blosser Specialfall sein, betreffs dessen man mit Ritschl die Warnung aussprechen müsste, ihn ja nicht zur allgemeinen Norm zu erheben. Dass die individuellen Wege, die zu jener Selbstanklage des Gewissens führen können, sehr verschieden sind, hat Luther sehr gut gewusst, wenn er daran erinnert, dass es sich hierbei gar nicht um grobe Sünden zu handeln brauche, und wenn er dafür auf die feineren Sünden, vor allem auf die der Selbstüberhebung, verweist [1]). Und ebenso hat Melanchthon darauf hingewiesen, dass die mit dem Schrecken über die Sünde verbundenen sinnlichen Erregungen unbeschadet der Wohlthat der Busse stärker oder schwächer sein können [2]). Es ist ein von den Reformatoren immer wieder betonter Gedanke, dass es bei der Busse nicht auf die physische Stärke des Schmerzgefühles (auf die „Höllenschrecken"), oder auf eine bestimmte Methode, dasselbe in sich zu erzeugen, ankomme, sondern lediglich auf das Verlangen des seiner Hilfsbedürftigkeit bewussten Herzens nach der erlösenden Gnade. Dieses Verlangen selbst aber ist der Ausdruck des Schuldgefühls, und um es zu wecken, gibts nun einmal keinen andern Weg, als den, das Bewusstsein der sittlichen Verbindlichkeit und der sittlichen Verschuldung zu verschärfen. Gesetzt aber, es regte sich statt des eigentlichen Schuldgefühles in einem Menschenherzen nur die Demuth, welche den unermesslichen Abstand auch des ernstesten und treuesten Strebens von dem gottgewollten Ideale, die persönliche Verantwortlichkeit und die Ohnmacht des Fleisches erwägt — auch in diesem Falle ist es die empfundene sittliche Hilfsbedürftigkeit des Menschen, die in ihm das Verlangen nach der erlösenden Gnade weckt. Auch in diesem letzten Falle wird dieselbe angstvolle Frage sich erheben: Wo finde ich Frieden und Trost bei Gott?

Diese Trostbedürftigkeit ist die specifisch evangelische Bussstimmung. Ihr Ergänzungsstück ist die fröhliche Gewiss-

1) s. o. S. 194 flg. 235 vgl. 216.

2) Vgl. die oben S. 266 aus den Visitationsartikeln angeführte Stelle (C. R. XXVI, 20). Doctrina de poenitentia (1549), C. R. XXIII, 651: Dolores intuentes iram dei, qui in aliis magis, in aliis minus acres sunt; sed non pendet ex horum magnitudine remissio.

heit des im subjectiven Glauben ergriffenen Gnadentrostes der göttlichen Sündenvergebung. Alle Kundgebungen der Reformatoren, auch in solchen Schriften, die man, wie Luthers Sermon de poenitentia, für die Ritschl-Herrmann'sche Theorie hat verwerthen wollen, stimmen darin überein, dass die Hauptsache im Busssacrament das göttliche Absolutionswort, der grosse, dem bekümmerten Herzen dargebotene Gottestrost der Sündenvergebung oder Rechtfertigung sei. Nach diesem Troste von Herzen verlangen ist der rechte „Weg zur Erlösung". Auch hier wird die religiöse Erfahrung eine individuell sehr verschiedene sein. Bei dem Einen wächst die Zuversicht zur sündenvergebenden Gnade langsam und stetig, bei dem Andern muss sie immer von Neuem errungen werden, bei dem Dritten tritt die persönliche Gewissheit der Begnadigung in einem grossen, unvergesslichen Lebensmoment ins Bewusstsein, und dieser Moment beherrscht fortan die ganze Lebensgeschichte. Aber immer ist die Erfahrung dieses Trostes ein inneres Erlebniss des persönlichen Subjects, welches sogar empirisch nachgewiesen werden kann. Dieses Erlebniss führten die Reformatoren auf das Zeugniss des heiligen Geistes im Herzen zurück, welches sie sehr wohl zu unterscheiden wussten von der sittlich erneuernden Macht desselben heiligen Geistes [1]).

1) Vgl. Luthers Kirchenpostille, Epistelpredigt zum VIII. Sonntag p. Trin., E. A. 9, 177: „Es ist hiemit beschrieben ... das eigentliche Werk und der rechte hohe Gottesdienst, so in den Gläubigen der heilige Geist wirkt, nämlich der Trost, dadurch das Herz von Schrecken und Furcht der Sünde erlöset, zu Friede gesetzt wird ... 178 flg.: Dass wir Gottes Kinder sind und uns gewisslich dafür halten mögen, das haben wir nicht von uns selbs, noch aus dem Gesetz, sondern es ist des heiligen Geistes Zeugniss ... Solches Zeugniss gehet also zu, dass wir die Kraft des heiligen Geistes, so er durchs Wort in uns wirket, auch fühlen und empfinden, und unsere Erfahrung mit dem Wort oder Predigt übereinstimmt: denn das kannst du ja bei dir fühlen, wo du in Noth und Angst Trost empfahest aus dem Evangelio, und damit solchen Zweifel und Schrecken überwindest, dass dein Herz festiglich schliessen kann, du habest einen gnädigen Gott, und nu nicht mehr für ihm fleuchest, sondern in solchem Glauben ihn fröhlich anrufen kannst, und Hilfe von ihm gewarten: und wo solcher Glaube bestehet, so folget auch die Frfahrung, dass dir geholfen wird." Vgl. damit die oben S. 163 angeführte Stelle E. A. 7, 287.

Es ist für die Ritschl'sche wie für die Herrmann'sche Auffassung der Busse charakteristisch, dass der dem Individuum zugeeignete Trost der Sündenvergebung, dieser Centralgedanke der Reformation, so völlig in den Hintergrund tritt. Nach Ritschl darf das Glied der christlichen Gemeinde die Rechtfertigung sich zueignen, wenn es der ethischen Abzweckung derselben durch Willensübereinstimmung mit Gott genügt. Die Reformatoren aber werden darüber zurechtgewiesen, dass sie statt der Gemeinderechtfertigung immer nur die Individualrechtfertigung vor Augen hatten [1]). Bei Herrmann tritt diese Beziehung auf die Gemeinde als Inhaberin der Sündenvergebung, abgesehen von einem vereinzelten schwachen Anklange [2]), zurück; dafür ist aber nun von diesem vitalsten Interesse der Reformation, der Frage nach der individuellen Vergewisserung der göttlichen Sündenvergebung, in der hier vorgetragenen Lehre von der Busse des evangelischen Christen nur noch ganz am Ende beiläufig die Rede [3]).

Wird aber die Versicherung des Gnadentrostes aus der Lehre von der Busse herausgelassen, dann erfolgt alsbald die moralisirende Wendung. Dann fragt man nicht mehr: Wodurch gewinnen die erschrockenen Gewissen einen festen Trost? sondern: Wie beschaffen muss meine Busse sein, wenn ich mir die Sündenvergebung „aneignen" oder sie „erleben" soll? Da wird dann sofort von dem amor iustitiae geredet, von der liebenden Betrachtung des Lebensbildes Jesu Christi, und von der Einwirkung dieses Lebensbildes auf unser inneres Leben, und es wird als eine Einseitigkeit der Reformatoren gerügt, dass sie, statt die Einsicht über die Entstehung und Art des Glaubens lebendig zu erhalten, sich darauf beschränkt hätten, das Erlebniss der Erlösung ins Auge zu fassen, „wie der Christ es immer wieder in den Nöthen seines sittlichen Lebens erfahren soll [4])."

Aber wahre Lust und Liebe zum Guten geht erst aus

1) a. a. O. ²III, 105. 133 flg. 150. 164.
2) a. a. O. 65.
3) a. a. O. 81.
4) a. a. O. 68.

dem Troste der Sündenvergebung hervor, nicht aus einem der fides specialis noch vorhergehenden „allgemeinen Heilsglauben“ an die Macht des Guten. Bevor der Sünder sich mit seinem Gotte versöhnt weiss, vermag er überhaupt gar nicht den ernstlichen Vorsatz zu fassen, Gottes Willen zu thun, und noch weniger ist er im Stande, diesen Vorsatz auszuführen. Wohl aber fliesst aus dem seligen Bewusstsein der Kindschaft bei Gott auch die neue Kraft, den Willen des Vaters auszurichten in der Welt. Beides, der Gnadentrost und die Gnadenkraft, sind also innere Wirkungen des göttlichen Geistes im Menschengemüth, nicht Ergebnisse eines subjectiv-menschlichen Verhaltens.

Die Frage nach dem psychologischen Hergange von Glauben und Reue wird von Ritschl und Herrmann in den Vordergrund geschoben. Dies ist aber gerade da gefährlich, wo es sich um die Bedingungen des subjectiven Heilsbewusstseins handelt. Denn h i e r führt die Reflexion über den subjectiv-psychologischen Hergang der poenitentia immer wieder zu dem Versuch, den Gnadentrost von jenen Bedingungen abhängig zu machen. Aber die Frage nach dem psychologischen Verlaufe der Bekehrung darf schlechterdings mit der Frage nach der Versicherung des göttlichen Gnadentrostes nicht verquickt werden. Dort handelt es sich um die w i s s e n s c h a f t l i c h e Frage: welche innere Geschichte muss in einem Sünderherzen durchlaufen sein, bevor es berechtigt und im Stande ist, die Gewissheit der persönlichen Rechtfertigung zu erfassen? Hier handelt es sich um die r e l i g i ö s e Frage: worauf gründet das bekümmerte Herz die Gewissheit des Gnadentrostes, nach welcher es verlangt? Dort mag man den subjectiv-moralischen Factoren eines geistigen Processes nachfragen; hier fragt man lediglich nach den religiösen Bedingungen des persönlichen Gnadenstandes.

Die Frage nach der Versicherung des Gnadenstandes mag im Zeitalter der Socialdemokratie sehr altväterlich klingen. Gleichwol bleibt sie der eigentliche Herzpunkt evangelischer Frömmigkeit. Gewiss ist die Polemik gegen die von dem Lutherthum behauptete absolute Passivität des Menschen in der Bekehrung völlig berechtigt. Der Mensch

bleibt auch in der Bekehrung sittliches Subject, und die dogmatische Wissenschaft hat ein Recht, dem subjectiv-moralischen Processe nachzufragen, der sich vollzieht, wenn der Mensch bekehrt wird. Nur ist auch hier die Wahrheit des Wortes der Concordienformel anzuerkennen, dass Gott in der Bekehrung aus dem widerstrebenden Menschen einen willigen macht [1]). Berechtigt ist weiter auch die an ein theologisches Lehrsystem gerichtete Forderung, durch die Darlegung der ethischen Bedingungen der Bekehrung den inneren Zusammenhang von Rechtfertigung und Wiedergeburt wissenschaftlich aufzuzeigen, und sich nicht mit einer blossen Addition beider zu begnügen. Aber auch abgesehen von der Frage, ob Ritschl schliesslich selbst über eine blosse Addition hinauskommt, so hat man gewiss nicht das Recht, den Glauben an den dem Subjecte persönlich dargebotenen Gnadentrost umzusetzen in die allerdings durch Gott, d. h. durch die geschichtliche Offenbarung in Christus und durch das Zeugniss der Kirche ermöglichte, aber schliesslich doch durch des Menschen eigene That hergestellte Willensübereinstimmung mit der göttlichen Zwecksetzung. Damit wird die Gnade im specifisch evangelischen Sinne, die misericordia oder der favor dei, wieder reducirt auf das von Luther und Melanchthon scharf davon unterschiedene donum dei, auf die Gnade im weiteren Sinne des Wortes, und selbst auf diese nicht im ächten Verstande der Reformation. Den Reformatoren ist es aber vor allem um die Versicherung der Gnade im engeren Sinne, d. h. des göttlichen Gnadentrostes, und erst unter dieser Voraussetzung um die Mittheilung der Gnadenkraft, oder des heiligen Geistes zu thun. Wenn nun Ritschl auch die Rechtfertigung im Sinne der Gemeinderechtfertigung der Wiedergeburt des Einzelnen überordnen will, so erscheint doch im Einzelleben die Wiedergeburt oder „Neuzeugung“, d. h. die Herstellung der Willensübereinstimmung mit Gott, als Bedingung für die subjective Aneignung der Rechtfertigung oder Sündenvergebung, und zwar nicht blos als Erkenntnissgrund, sondern als Realgrund derselben. Wo es sich aber um die subjective Ver-

1) Rech. 673, 60. 679, 83. 680, 88.

sicherung des Gnadenstandes handelt, führt diese Anweisung zur Unsichermachung der persönlichen Heilszuversicht, und zur Ablenkung des religiösen Bewusstseins von dem alleinigen Vertrauen auf den objectiven Gnadentrost zur Beobachtung des angefangenen neuen Lebens im Subject. Es ist dies dieselbe Gefahr, welche in dem Calvinischen syllogismus practicus hervortritt. Aber diese Gefahr ist hier noch vergrössert, weil man immer nur auf die äusserlich in der Kirche bereitstehende Vergebung, statt auf das jedem Einzelnen geltende Trostwort, auf das „Für mich", „Für dich" verweist, und weil man das „acute" Gefühl, dass mir meine Sünden vergeben sind, als etwas „sehr gleichgiltiges", ja als eine blosse „Gehörshallucination" bezeichnet. Hier rächt sich der jeder religiösen Mystik feindliche Moralismus durch die Geringschätzung eben jener individuellen Heilsgewissheit, um deren Sicherstellung es den Reformatoren vor allem zu thun war. Auch bei Herrmann läuft die Busse des evangelischen Christen schliesslich auf ein lediglich subjectiv-moralisches Thun des Menschen hinaus, bei welchem der vom Subject angeeignete objective Gnadentrost überhaupt garnicht, die objective Gnade nur als eine Summe äusserer geschichtlicher Veranstaltungen, Christus nur als sittliches Vorbild in Betracht kommt. Vom Verdienen der Sündenvergebung kann hier nur darum nicht die Rede sein, weil dieser ganze Standpunkt um die Sündenvergebung als solche sich garnicht weiter zu sorgen braucht: die Versicherung derselben findet sich im Verlaufe des sittlichen Lebens des Christen ganz von selbst ein [1]).

Mit der Zurückstellung der Gnade im engeren Sinne hinter den allgemeinen Gnadenbegriff hängt nun aber bei Ritschl und Herrmann weiter die Zurückstellung der fides specialis im reformatorischen Sinne hinter den allgemeinen Glaubensbegriff zusammen. Der Glaube ist nach Ritschl „die Richtung des Willens auf Gott", beziehungsweise „auf den Endzweck Gottes und Christi". Von diesem allgemeinen Heilsglauben wird zwar der Glaube an die Sündenvergebung

---

1) Vgl. auch Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, S. 103 ff.

durch Christus noch unterschieden, doch kommt die Darstellung auf diesen „reifen und vollständigen“ Glauben nirgends wieder zurück. Dagegen wird der Glaube, welcher der contritio vorangehen soll, näher als ein Angezogenwerden von der Macht des Guten, bestimmter noch als ein Angezogenwerden von dem in Christus verkörperten sittlichen Ideale beschrieben. Ganz ebenso definirt Herrmann den Glauben als die Freude und die Zuversicht zu der Macht des Guten, wie diese uns im Verkehr mit Personen entgegentritt; als „vollendeter Christenglaube“ ist er demüthiges Vertrauen auf die in Christus persönlich erschienene Macht des Guten, insbesonders auf die auch durch die Sünde nicht zu überwindende Liebe zu den Sündern.

Man darf nicht bezweifeln, dass Herrmann aus diesem Glauben an die sittliche Idealität Jesu auch „die erlösende Erkenntniss“ der göttlichen Sündenvergebung, ja sogar die „Wahrheit der Lehre“, dass Christus stellvertretend für uns gelitten und das Gesetz erfüllt hat, in vollem Ernste ableiten zu können überzeugt ist. Man fühlt sich, zumal wenn man von Ritschl herkommt, sehr angenehm berührt, diese Anklänge an die reformatorische fides salvifica zu vernehmen. Die Frage ist nur, ob diese „Glaubensgedanken“ sich nicht etwa nur von einem geschickten Theoretiker, sondern auch für die kirchliche Praxis aus den gegebenen Prämissen entwickeln lassen. Gewiss ist der allgemeine moralische Glaube an die Macht des Guten die Voraussetzung des specifisch christlichen Glaubens, und es bezeichnet einen Fortschritt Herrmanns über Ritschl hinaus, diese „naturalistische“ Vorstellung wieder zu Ehren gebracht zu haben. Aber wie es ohne das Bewusstsein der subjectiven sittlichen Verpflichtung auch keinen Glauben an eine objective Geltung des Guten in der sittlichen Welt zu geben vermag, so gibt es keinen christlichen Glauben ohne das Bewusstsein sittlicher Schuld und ohne das Verlangen nach Schuldvergebung. Die sittliche Idealität Christi kann jemand anerkennen, ohne darum ein Christ zu werden; die Folgerungen, welche Herrmann aus Christi geschichtlichem Lebensbilde auf dessen nothwendigen Eindruck auf das Gemüth und weiter auf den göttlichen Gnadenwillen zieht, der

sich in diesem Lebensbilde enthüllt habe, haben nichts Zwingendes; sie lassen sich weder theoretisch sicher stellen, noch praktisch wirksam machen. Dagegen wenn ein schuldbeladenes, erlösungsbedürftiges Menschenkind die Botschaft hört: ‚Dir sind durch Christus deine Sünden vergeben', so übt diese Botschaft eine unwiderstehliche Macht aus über das Gemüth. Der Glaube an den objectiv-göttlichen Gnadentrost, der in Christus auch dir und mir offenbart ist, erwächst erfahrungsmässig nicht direct und unmittelbar aus der Betrachtung des geschichtlichen Lebensbildes Christi. Nicht die den Sünder beschämende Macht des Guten in Christi sittlicher Persönlichkeit, sondern die Hilfsbedürftigkeit des Sünders, welche nach Gnade verlangt, macht den Menschen bereit, dem Wort von der Versöhnung in Christus Glauben zu schenken. Die Botschaft, dass Gottes Gnadenwille in Christus offenbar sei, und dass dieser Gnadenwille auch uns gilt, mag durch den Hinweis auf Christi Lebensbild ihre Beglaubigung finden. Aus diesem Bilde können wir den Eindruck gewinnen, dass in ihm der vollkommene Mensch Gottes erschienen ist, und dass in ihm die neue gottversöhnte Menschheit ihren persönlichen Mittelpunkt hat. So weckt dieses Lebensbild die Gewissheit, dass das als ein Gotteswort uns entgegengebrachte Zeugniss von der Offenbarung der Gnade Gottes in Christus Zutrauen verdient. Der Christus, dessen Lebensbild ihn als Vertreter der vollkommenen Menschheit vor Gott uns zeigt, verdient unsern Glauben an ihn als Vertreter Gottes gegenüber den Menschen. Aber die theologische Begründung kann den religiösen Glauben an den Sohn Gottes, in welchem die Gnade des Vaters uns offenbar ist, wol nachträglich für unser Denken rechtfertigen, aber nicht erzeugen. Der Glaube entsteht aus dem Wort, das dem mühseligen und beladenen Sünder zuruft, er solle in seiner sittlichen Noth nicht verzagen. Voraussetzung dabei ist nur das vorläufige Vertrauen in das Zeugniss und in die Heilserfahrung der Gemeinde, wie solches durch die christliche Erziehung allmählich geweckt wird. Aus diesem vorläufigen Vertrauen erwächst in den Aengsten und Nöthen des inneren Lebens die fides specialis, der Glaube, mir sind meine Sünden ver-

geben. Und darum gibts keinen andern Weg, die Sünder zur Busse zu führen, als ihnen das Bewusstsein ihrer sittlichen Noth zu schärfen, damit sie bereitwillig den dargebotenen Gnadentrost ergreifen. Natürlich ist dieser Trost eitel, wenn die Reue nicht ernstlich ist. Aber ernste Reue wird nicht durch den blossen Hinweis auf Vorbilder des Guten erzeugt, sondern durch Einschärfung der sittlichen Verbindlichkeit und Weckung des Schuldgefühls. Also bleibt es dabei, dass die conversio impii mit der Gesetzespredigt anheben muss.

Damit ist nicht ausgeschlossen, dass im Verlaufe der täglichen Christenbusse die Predigt des Evangeliums hinzutrete. Die tiefste und reinste Reue geht aus dem Bewusstsein der verletzten Liebe hervor; nur darf man nicht meinen, hiermit beginnen zu können. Die volle Erkenntniss der Sünde eröffnet sich erst im Lichte des göttlichen Liebewillens; aber daraus folgt nicht, dass erst das Christenthum überhaupt die Sünde erkennen lehre. Darum ist es eine verkehrte Praxis, die Lehre von der Busse mit dem zweiten Artikel beginnen zu wollen, oder gar auf diesen zu beschränken. Erst im Verlaufe des Christenlebens, wenn der neue Mensch in uns zu erstarken beginnt, kann dann auch das Lebensbild Christi seinen ergreifenden Eindruck auf die Herzen ausüben. Nirgends wird die Macht der Liebe gewaltiger gepredigt, nirgends der Sünder, der dieser Liebe sich noch immer so unwerth zeigt, tiefer beschämt. Aber mit dem allen wird die Lehre der Reformation nicht umgestossen: erst die poenitentia legalis, darnach auch die poenitentia evangelica. Dabei wirds wol auch ferner in der christlichen Kirche sein Bewenden behalten.

Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion.

Von

Oberpfarrer Dr. theol. Graue.

Der Wortlaut des oben stehenden Themas wird vielleicht bei manchem Leser ein Kopfschütteln hervorrufen und ernste Bedenken auch in solchen Kreisen erregen, auf deren Urtheil der Verfasser ganz besonderen Werth legt, in christlich gebildeten und christlich gesinnten Gemeindekreisen.

Zwar ist die selbständige Stellung der Sittlichkeit überhaupt für das evangelisch-protestantische Bewusstsein etwas Feststehendes, Selbstverständliches. Während die katholische Moral in der unbedingten Unterwerfung unter die Gebote der Kirche, in knechtischem Gehorsam gegen die Dekrete des Papstes und die Vorschriften der Priester besteht, ist für uns Protestanten Geistesfreiheit die wesentliche Grundlage aller wahren Sittlichkeit. Eine Handlung, in welcher der Mensch zwar etwas an sich Gutes vollbringt, die er aber nur deshalb thut, weil eine äussere Nöthigung ihn dazu getrieben hat, werden wir evangelische Christen niemals als eine sittlich gute anerkennen; eine erzwungene Sittlichkeit ist uns ein Unding. Allein auch einer zwar freiwillig, aber in blindem Gehorsam gegen eine äussere Autorität geschehenden Handlung werden wir nur einen geringen sittlichen Werth zuschreiben.

Ebenso ist die selbständige Stellung der Sittlichkeit für das evangelisch-protestantische Bewusstsein zweifellos denjenigen gegenüber, welche heutzutage mit neuem Eifer die alte Meinung verfechten, das, was man Sittlichkeit nenne, sei

ein blosses Produkt der natürlichen Entwickelung der menschlichen Gesellschaft, und ob es auch scheinbar aus freier, selbständiger Entscheidung des Menschen geschehe, stehe es im Grunde ebenso unter dem Zwange der Naturnothwendigkeit, wie das Wehen des Windes, die Krystallisation des Salzes oder die Absonderung der Galle aus der Leber. So weit die nachfolgenden Erörterungen dazu beitragen, gegen diese naturalistische Herabwürdigung die Sittlichkeit zu schützen, werden sie auf die Zustimmung aller christlichen Volkskreise rechnen können.

Aber der selbständigen Stellung der Sittlichkeit zur Religion stellt das christliche Gemeindebewusstsein die mannichfaltigsten Einwürfe entgegen; und um den falschen Schein, als ob der Verfasser auf die Mühlen derjenigen Wasser tragen wolle, die eine mehr oder weniger religionslose Sittlichkeit als das wahre Heilmittel anpreisen, sofort zu beseitigen, mögen jene Einwürfe, wenigstens die beachtenswerthesten derselben, hier Platz finden.

Im. Kant hat die Religion als die Erkenntniss aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote definirt, und im Anschluss hieran hat A. Ritschl erklärt, die Religion „lehre den Menschen seinen sittlichen Zweck zugleich als Zweck Gottes erkennen“. Das christliche Gemeindebewusstsein wird durch eine solche Definition der Religion sich nie befriedigt fühlen. Liegt es doch unmittelbar nahe, derselben den Gedanken zugrundezulegen, dass der sittliche Zweck des Menschen dem Zwecke Gottes vorangestellt und dieser zum Mittel für die Erreichung des menschlichen Zweckes gemacht, also in den Dienst des Menschen gestellt werde. Und wenn das ernstlich behauptet würde, so wäre ein Lebensnerv der Religion in Frage gestellt, nämlich die rückhaltlose Unterordnung des Menschen unter Gottes Zwecke und die unbedingte Hingebung des menschlichen Wollens an den Willen Gottes. Ja, man könnte dann zweifelhaft werden, ob der Zweck Gottes noch eine objektive Realität habe oder nur eine zur Erreichung des sittlichen Zweckes dem Menschen nothwendige Vorstellung sei, ob etwa Gott nur eine Personification des Sittengesetzes und das wahrhaft Absolute nicht ein über dem Menschen stehendes

Wesen, sondern der sittliche Wille des Menschen selber sei. Hiergegen hat A. Ritschl hinterher selber sich verwahrt, und R. A. Lipsius bemerkt, dass es sich hier auf's Neue um die alte scholastische Streitfrage handele, ob Etwas gut sei, weil Gott es wolle, oder ob Gott Etwas wolle, weil es gut sei, und dass nur durch die erste Alternative das Recht und die Würde der Religion voll gewahrt bleibe. Wenn Ed. Zeller andererseits behauptet: „Der Versuch, die sittlichen Verpflichtungen des Menschen auf einen aussermenschlichen Willen zu gründen, dem der menschliche sich zu unterwerfen habe, verbietet sich ausser allem andern schon durch die Erwägung, dass die sittliche Nothwendigkeit dieser Unterwerfung doch wieder nachgewiesen werden müsste und nur auf demselben Wege, wie alle sittlichen Anforderungen nachgewiesen werden könnte", so ist zu entgegnen, dass es eines solchen Nachweises für die nicht bedarf, denen, wie uns evangelischen Christen, Gott und der Wille Gottes nicht eine Naturgewalt oder eine Willkürmacht, sondern die höchste sittliche Macht ist, deren eignes Wesensgesetz das Sittengesetz ausmacht. Ist dem aber so, ist der Wille Gottes das Absolute, worin alles Andere, auch das sittlich Gute begründet ist, so scheint für eine selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion kein Raum mehr zu sein, vielmehr die Religion die einzige Basis zu bilden, auf welcher das ganze Gebäude der Sittlichkeit sich auferbaut.

Ja, nicht einmal die Erkenntniss des Sittengesetzes scheint ohne Religion ihr Ziel erreichen zu können. Eine wahrhaft befriedigende Antwort auf die Frage: „was ist das sittlich Gute?" findet das christliche Gemeindebewusstsein erst, wenn es den religiösen Glauben dabei zuhülfenimmt. Zwar ist es noch heute eine vielverbreitete Meinung, über religiöse Glaubensfragen zu einer Verständigung zu gelangen, sei sehr schwierig, ja unmöglich, und darum lasse man diese am besten auf sich beruhen, dagegen in der Moral seien alle anständigen und gebildeten Menschen einig, und in der Bethätigung der moralischen Grundsätze werde sich auch ein Solcher mit uns zusammenfinden, der in seinen Glaubensvorstellungen weit von uns abweiche. Aber wiewohl etwas Wahres in dieser

Meinung enthalten ist, sie vergisst, dass auch in den Fragen nach dem Wesen der Sittlichkeit keineswegs unter allen Gebildeten Einigkeit herrscht. Wie wenig dies in der Vergangenheit der Fall gewesen ist, zeigt schon der flüchtigste Blick in die Geschichte der Moral. Aber auch in der Gegenwart ist über das Wesen der Sittlichkeit noch Zweifel und Streit, auch unter vielseitig gebildeten Menschen. Wie verschiedene Antworten erhalten wir, wenn wir fragen: „was ist das sittlich Gute?“ Die Einen sagen: es bestehe in der Erfüllung der Gebote. Nun, das sagten auch die Alten schon in der heidnischen und jüdischen Welt, häuften eine Reihe von Geboten auf die andere, zwängten das ganze tägliche Leben in eine fortlaufende Kette von Regeln und Vorschriften, so dass sie z. B. ihre Schritte zählten, um auch nicht einen einzigen Schritt mehr zu thun als das Gesetz gestattete; aber mit dem allen hatten sie das wahrhaft Gute nicht gethan. Denn das besteht nicht in diesen oder jenen äusseren Werken; das lässt sich nicht fassen in viele oder wenige geschriebene Gebote; die erhabensten Sittenregeln der neutestamentlichen Schriften vermögen ebenso wenig wie die altehrwürdigen zehn Gebote, die den Namen ‚Moses‘ tragen, das Wesen des Guten zu vollem Ausdruck zu bringen. Dasselbe ist etwas Geistiges, tief Innerliches, viel reicher und herrlicher als die vollkommensten Gesetze es bezeugen können und als die grössten und edelsten Thaten es offenbaren können; es ist nicht Vielerlei, sondern im Grunde nur Eins, und wie mannichfaltig es sich auch kund giebt, es ist seinem innersten Wesen nach immer dasselbe. Was ist also das Gute? Mancher antwortet mit einem alten Bibelwort: „Dem Aufrichtigen lässt es Gott gelingen“; also gegen Jedermann wahr sein und der Wahrheit anhangen, die Wahrheit bezeugen und vertheidigen, das ist das sittlich Gute. Allein, wie jedes Ding seine Zeit auf Erden hat, so auch das Bezeugen der Wahrheit; Alles sagen, was wahr ist, thut der Schwätzer, der nicht zu rechter Zeit schweigen kann, und es giebt sogar ausserordentliche Fälle, wo es nicht nur erlaubt, sondern geboten ist, Andere absichtlich zu täuschen. Wie es in der Schlacht für den Soldaten eine sittliche Nothwendigkeit ist, das Gebot: „du sollst nicht

tödten“, ausser Acht zu lassen, so ist es in Kriegszeiten manchmal sittlich geboten, den Feind zu belügen, um des Vaterlandes Krieger vor dem Verderben zu bewahren oder ihnen den Weg zum Siege zu bahnen. Wenn Jemand sich dessen weigern wollte und erklärte, er dürfe doch durch eine Lüge seine Seele nicht beflecken und schädigen, so ist daran zu erinnern, dass das sittlich Gute durchaus nicht etwa nur darin besteht, die eigne Seele vor Schaden zu bewahren, sondern immer auch die Liebe zu anderen Menschen in sich schliesst. Man hat daher gesagt, das Wesen des Guten sei die Liebe, und zwar die Liebe zu den Menschen. Und in der That fordert das Sittengesetz, dass wir gegen die Menschen barmherzig, freundlich, sanftmüthig, geduldig sein, nicht Böses mit Bösem, sondern Uebelthat mit Wohlthat vergelten, Frieden suchen und Frieden halten sollen. Allein wir können nicht mit allen Menschen in herzlichem Einvernehmen leben, nicht einmal mit ihnen allen Frieden haben; wir können nicht Alles, was wir an den Menschen wahrnehmen, lieb haben, sondern müssen Vieles an ihnen bekämpfen, hassen, verabscheuen. Was ist also das sittlich Gute? Wie oft hört man darauf antworten: Pflichtgemäss handeln, das ist es, worauf Alles ankommt; wer seine Pflicht erfüllt, der handelt sittlich gut. Allerdings; indess wer nur aus Gehorsam gegen die Forderung der Pflicht das Gute thäte, der hätte es nicht gern gethan, nicht wahrhaft freiwillig gethan; die Neigung unsres Herzens muss Eins werden mit der Forderung der Pflicht; es muss die Liebe zur Pflichterfüllung uns beseelen, wenn wir wirklich gut handeln wollen. Ausserdem aber ist uns mit dem Gebot: „erfüllet eure Pflicht!“ noch längst nicht gesagt, was denn eigentlich das Gute ist. Denn nun entsteht ja erst die Frage: was ist in diesem oder jenem Falle unsre Pflicht? was fordert sie von uns unter den oft so schnell wechselnden Verhältnissen des Lebens? Das Pflichtgebot ist nur ein formelles; was ist also der Inhalt desselben? Man hat gesagt, das Gute sei ein Zwiefaches: einerseits die Herrschaft des Geistes über die sinnlichen Naturtriebe und Begierden und die darauf beruhende geistige Freiheit, Würde und Lauterkeit, andererseits die dienende Hingebung an die

menschliche Gemeinschaft und die in dieser Hingebung sich bewährende selbstlose Liebe. Aber das sind doch nur die zwei verschiedenen Seiten des Guten, welches im Grunde nur Eins ist. Denn die sinnlichen Naturtriebe und Begierden sind immer auch selbstsüchtig, und wo der Geist wahrhaft über dieselben herrschet und dadurch zu seiner reinen Würde gelangt, da ist mit dem Sinnendienst auch die Selbstsucht überwunden, da herrscht die Liebe; andererseits je reiner und selbstloser unsre Liebe zu anderen Menschen ist, desto sorgfältiger suchen wir in Anderen wie in uns selber Alles zu besiegen und zu verbannen, wodurch das geistige Leben der Seele, die innere Freiheit, die sittliche Würde und Lauterkeit des Geistes Schaden leiden könnte. Ja, das Gute ist seinem innersten Wesen noch nur Eins. Aber ob und wie wir das eine Mal mehr die Liebe zum Nächsten, das andere Mal mehr unsre Geistesfreiheit und Herzensreinheit im Auge haben und bethätigen sollen und worin die Erweisung der Nächstenliebe wie die Bewährung der geistigen Freiheit und Lauterkeit jedes Mal besteht, das kann nicht gesetzlich bestimmt, nicht begrifflich fixirt werden; das muss einem Jeden in dem besonderen Falle die Stimme des eignen Herzens sagen. Diese Stimme redet ja vernehmlich genug in dem Menschen; eine tiefe Empfindung unsres Gemüths, ein dunkles, aber mächtiges Gefühl hilft uns finden, was unser Verstand allein nicht zu finden vermag; und wenn der Mensch dieses Gefühl in seiner Brust hütet und bewahret, pflegt und bildet, so erwächst in ihm die Gewissenhaftigkeit, und eine sittliche Gesinnung erstarket in ihm, die im Verein mit der verständigen Ueberlegung ihn das, was gut und recht ist, erwählen und vollbringen lehrt. Aber dennoch, wie oft steht auch ein sittlich gebildeter Mensch noch zweifelnd vor verworrenen, einander durchkreuzenden Wegen, weiss nicht, was er erwählen soll! und wie manches Mal haben die Menschen auch bei gewissenhaftem Ernst und verständiger Ueberlegung dasjenige erwählt, was verkehrt und verwerflich war! Wohl sagt treffend unsres grossen Dichters Wort: „ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst“. Aber doch nur „ein guter Mensch“; und wer ist denn wahrhaft gut? „Niemand ist

gut“, sagt Christus, „als der einige Gott“. Den Menschen führet deshalb der dunkle Drang des sittlichen Gefühls oftmals auf den Irrweg. Noch öfter aber lässt der kalte Verstand den edlen warmen Drang zum Guten nicht zu seinem Rechte kommen, weil dieser nicht selten Etwas fordert, was den am Sinnlichen hangenden selbstsüchtigen Trieben widerstrebt, und weil der Verstand auf deren Seite sich stellt. Nur zu bald wird der Menschenseele das sittliche Lebensziel, wenn seine himmlische Klarheit kaum ein wenig vor ihr aufleuchtete, von der trüben Atmosphäre irdischer Sorgen und Lüste wieder verhüllt, und anstatt den ewigen Gesetzen der sittlichen Weltordnung anzuhangen und nachzustreben, begnügt sich der Mensch damit, den bequemen, weltförmigen Klugheitsregeln der Nützlichkeitsmoral nachzuleben. Darum das Gute in seiner vollen Wahrheit und seiner reinen Schönheit können wir nicht finden, weder erkennen noch erjagen, wenn wir nicht nach Gott selber trachten, Gott selber suchen, fühlen und finden. Zwar hat oft genug der Menschen Gottesdienst und Gottesverehrung vielmehr verwirrend und hemmend als klärend und fördernd auf ihr sittliches Leben und Streben eingewirkt; religiöse Verirrungen, Ausgeburten des Aberglaubens haben zu groben Unsittlichkeiten verleitet. Aber wir evangelischen Christen sehen doch nicht wie die heidnischen Naturvölker in Gott eine blosse Naturgewalt, deren blindes Wüthen durch Opfer und Gebete gesänftigt oder fern gehalten werden muss, und wir machen uns in unsren Herzen ebenso wenig ein Bild der Gottheit nach Art der heidnischen Kulturvölker, als wäre dieselbe mit menschlichen Schwächen und Schranken behaftet, menschlichen Leidenschaften unterworfen; sondern wir erkennen in Gott den über alle Endlichkeit und Beschränktheit, auch über die Zornmüthigkeit und Rachsucht des jüdischen Nationalgottes Erhabenen. Wenn aber das Evangelium uns die Liebe Gottes verkündet, Gott unsren Vater und uns seine Kinder, Tempel seines Geistes nennt, so bleiben wir uns dabei klar bewusst, dass es eine heilige Liebe ist, womit Gott uns umfasst, und ein heiliger Geist, womit Gott uns durchdringen will; und wie das Vaterunser alsbald mit der Bitte beginnt: „dein Name werde geheiliget!“ so

beten wir mit aller Innigkeit eines andächtigen Gemüths, dass Gott uns helfe, ihn in Gedanken, Worten und Werken heilig zu halten und, weil seine heilige Güte nur in einem reinen Herzen sich ungetrübt offenbaren kann, dass er uns helfe, unsre Herzen zu reinigen und zu läutern. Solches Gebet ist nicht vergeblich; Gott lässt in unsren Herzen das Bild des Guten in immer vollerer Klarheit aufleuchten; ja er selber erscheint uns als das sittliche Ideal, und alle die Strahlen des Guten, alle die verschiedenen Tugenden, die sonst nur vereinzelt und vorübergehend in uns aufleuchteten, sammeln sich in Gott zu Einer unendlich reichen und herrlichen Sonne der Gerechtigkeit gleichsam, die ihren Lichtglanz erleuchtend, erwärmend, begeisternd und verklärend in unsre Herzen ausströmet. Freilich müssen wir von dieser Sonne manchmal klagen, dass sie uns nicht leuchtet, sich vor unsrem inneren Auge verhüllt. Bald sind es die Zweifel des grübelnden Verstandes, welcher Gott nicht zu fassen vermag und dem deshalb das Bild Gottes wie im Nebel zu verschwinden und zu zerfliessen scheint; bald sind es die Anklagen des Gewissens, die sich wie finstere Rachegeister zwischen Gott und die Seele stellend den Menschen ängstigen und verfolgen, dass er sich am liebsten einreden möchte, es gebe keinen Gott und keine Vergeltung. Und darum, — das ist das Bekenntniss der christlichen Gemeinde —, wohl uns, dass uns in Jesu Christo das göttliche Idealbild des sittlich Guten und zugleich die gnädige, Alles vergebende, versöhnende Liebe Gottes erschienen ist, dass wir in der geschichtlichen Persönlichkeit des Menschensohnes von Nazareth ein Ebenbild Gottes haben, darin das vollkommen Gute und die höchste Güte Gottes sich gleichsam verkörpert hat. In der That, in Christo schauen wir die vollendete Einheit der durch keine Weltmacht beschränkten und durch keinen unreinen Hauch getrübten Geistesfreiheit und Herzensreinheit einerseits und der für die Menschen Alles opfernden und Alles duldenden Liebe andrerseits. Aber dadurch allein ist Jesus Christus zu solcher sittlichen Vollendung gelangt, dass er immer zuerst nach Gott fragte, nach Gott dürstend trachtete und mit dem Losungswort: „muss ich nicht sein in dem, was des Vaters

ist?!“ für Gott und in Gott allerwegen lebte und athmete, mit Gott betend rang und überall wie der geliebte Sohn in des Vaters Schooss also in Gott ruhte. Noch viel mehr wir aber, wir schwachen, sündigen Menschen können das sittlich Gute weder recht erkennen, noch treu vollbringen, wenn wir nicht Gott, innige Gemeinschaft des Herzens mit Gott suchen und finden. Darum wird Christus erst dadurch unser Heiland, dass er uns diese Gemeinschaft vermittelt, uns mit Gott versöhnt und uns den Willen Gottes offenbaret. Und wenn der Inhalt dieses Willens in schwierigen Fällen uns zweifelhaft wird, dann können wir nicht nur in den neutestamentlichen Schriften und in den Lehrbüchern unsrer Kirche uns Raths erholen, sondern auch durch Christum in unmittelbarem Verkehr mit Gott ihn selber fragen, was sein Wille ist, was das Gute ist, und, von ihm selber erleuchtet, auch in verworrenen und dunklen Lebensverhältnissen das erwählen, was recht ist. Aber, und das wird mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, nicht bloss das Gute zu erkennen, sondern auch es zu vollbringen, vermögen wir nur in der durch Christum uns vermittelten kindlichen Gemeinschaft mit Gott, in welcher er giebt, und wir, indem wir betend aus seiner Fülle schöpfen, nehmen, was wir bedürfen, um das Gute, das wir wollen, nicht halb, sondern ganz zu wollen, durchzusetzen und zur vollendeten That zu machen.

Ist dem aber so, mit welchem Rechte kann noch von einer selbständigen Stellung der Sittlichkeit zur Religion geredet werden? Die Sittlichkeit ist dann nicht nur in ihrer praktischen Bethätigung von der Religion abhängig, sondern auch hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit, und damit auch hinsichtlich ihrer theoretischen Begründung.

Nun bekennt Schreiber dieser Zeilen zunächst ausdrücklich, dass der Standpunkt, von welchem aus obige Einwürfe gegen seine Aufstellung erhoben werden, ihm nichts weniger als fremd, vielmehr in der Hauptsache sein eigner, ihm persönlich nicht nur sympathischer, sondern sogar unentbehrlicher, für seinen inneren Frieden nothwendiger und unersetzlicher ist. Und trotzdem behauptet er die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit, eine selbstverständlich nicht absolut, sondern

relativ selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion anzuerkennen. Die Gründe für diese Behauptung werden in dem ganzen Zusammenhang der folgenden Abhandlung sich herausstellen. Hier sei vorläufig nur auf dasjenige, was am allernächsten liegt, aufmerksam gemacht.

Auch wenn zugestanden wird, dass die Religion werthvolle Hülfe dazu leiste, das Urbild des sittlich Guten zu erkennen, bleibt doch die Thatsache zweifellos bestehen, dass dieses Urbild niemals, auch nicht mit Hülfe der Religion, in voller Klarheit von uns erkannt und begriffen wird, dass vielmehr das sittliche Ideal, wie es von unsrem Willen niemals ganz verwirklicht werden kann, so auch von unsrem Denken niemals völlig ergründet und umfasst wird. Wenn ferner anzuerkennen ist, dass uns in der von Christo uns vermittelten Gemeinschaft mit Gott Wege offen stehen, auf welchen wir für die richtige Entscheidung schwieriger sittlicher Fragen einen Beistand Gottes, eine gewisse innere Erleuchtung erlangen können, so ist doch diese Erleuchtung keine magische, vermöge welcher etwa eine fertige sittliche Erkenntniss dem Menschen ohne seine Mitthätigkeit von Gott eingeströmt wurde; sie ist nicht wie ein unfehlbares Orakel, durch welches der dasselbe empfangende Mensch vor jeder irrigen Entscheidung sittlicher Fragen bewahrt bliebe. Sie ist vielmehr nur eine Unterstützung des nach sittlicher Klarheit suchenden und ringenden Menschen, der trotz aller inneren Förderung, die er durch sie erfährt, dennoch irregehen kann, und dies auch dann, wenn er in Bibel, Katechismus u. dgl. noch so fleissig nach dem rechten Wege forschet, weil ja weder Bibel, noch Katechismus, noch irgend ein anderes kirchliches Lehrbuch ein Gesetzeskodex ist oder sein will, in welchem für alle möglichen Fälle sittliche Lebensregeln aufgesucht werden können. Andrerseits ist es unbestreitbar, auch schon aus den obenstehenden Einwürfen ersichtlich, dass eine werthvolle Erkenntniss des sittlich Guten ohne Hülfe der Religion möglich und bei vielen Menschen thatsächlich vorhanden ist. Es wird sich auch, — und das soll die Aufgabe des ersten Theils dieser Untersuchungen sein —, meines Erachtens deutlich zeigen lassen, dass die wissenschaftliche Begründung der Sitt-

lichkeit die Hülfe der Religion zwar nicht verachtet, aber nicht nothwendig gebrauchen muss, dass also in dieser Beziehung die Sittlichkeit von der Religion unabhängig dasteht.

Ebenso ist zwar die Thatsache zweifellos, dass die Religion zum ernstlichen Wollen und thätigen Vollbringen des Guten werthvolle und unersetzliche Hülfe leistet. Aber einerseits auch da, wo die Religion in einem Menschen ihre Macht am reichsten und reinsten entfaltet und ausübt, ist sie nicht imstande, denselben zu sittlicher Vollkommenheit zu erheben; und insoweit sie ihn derselben annähert, wirken die Gotteskräfte, welche der von ihr beseelte Mensch empfängt, nicht ohne sittliche Vermittlung d. h. nicht ohne die selbstthätige Aneignung und Verarbeitung derselben seitens des Menschen für seine Aufgabe in der Welt. Andrerseits aber ist es ein sicheres Ergebniss vielfacher Beobachtungen und Erfahrungen, dass auch irreligiöse Menschen oft eine ehrenwerthe Stufe sittlicher Bildung und sittlicher Stärke erreicht haben und noch erreichen. Zwar liegt viel Wahres in den schönen Worten, die Drummond seiner Darstellung des Naturgesetzes in der Geisteswelt eingefügt hat: „sie, — die religionslose Seele nämlich —, kann eine Zeit lang „dem Namen nach leben", ihr Aussehen mag kein Zeichen von Entkräftung an sich tragen; aber selbst ihre Tugend hat gleichsam die Blässe einer in der Dunkelheit herangewachsenen Blume oder des Grases, das nie die Sonne erblickt hat, und sie haucht keinen Duft aus". Aber es ist der ernstesten Beherzigung werth, was R. Rothe gesagt hat: „Das Wort „Gott" ist ein g r o s s e s Wort. Wer das bedenkt, wird milde von denen denken, die von sich bekennen, sie hätten nicht mehr den Muth, zu sagen, sie glaubten an Gott". Erkennt es doch auch Drummond an: „besser allein hinausgeschleudert zu werden auf das unendliche Meer der Wahrheit, als inmitten der glänzendsten Fülle der reichsten Glaubenslehre umzukommen". Selbst diejenigen, welche es am tiefsten beklagen, werden es doch nicht läugnen können, dass bei vielen Menschen, die „auf das unendliche Meer der Wahrheit hinausgeschleudert", von den Wogen des Zweifels hin- und hergeworfen, an allem religiösen Glauben irregeworden sind und deshalb nicht mehr „den Muth haben", sich zu

dem grossen Worte „Gott“ zu bekennen, trotzdem eine tüchtige Bethätigung sittlicher Kraft stattfindet. Die Frage ist nur die, wo die Grenzen liegen, in welche eine religionslose Sittlichkeit gebannt und die zu überschreiten, um zu harmonischer Entfaltung fortzuschreiten, sie nicht imstande ist. Da die Beantwortung dieser Frage ohne einen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung der Sittlichkeit und ihrer mehr oder weniger grossen Selbständigkeit gegenüber der Religion eine unvollständige bleiben würde, so möge die nachstehende Untersuchung, ihr Thema nach drei Seiten hin behandelnd, die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion aufzeigen hinsichtlich 1. ihrer wissenschaftlichen Begründung, 2. ihrer geschichtlichen Entwickelung, 3. ihrer praktischen Bethätigung.

I.

Wenn die Frage wieder gestellt wird, welche die Scholastiker formulirt haben, ob Etwas gut sei, weil Gott es will, oder ob Gott Etwas wolle, weil es gut ist, dann muss allerdings, wenn man nicht Gott zu einer blossen Personifikation des Sittengesetzes oder zu einem dienenden Vollstrecker desselben herabsetzen will, geantwortet werden: „Der Wille Gottes ist das Absolute; und deshalb ist Etwas gut, weil Gott, der selber die höchste sittliche Macht, das vollkommene Gute ist, es will“. Hienach scheint es, als ob die wissenschaftliche Begründung der Sittlichkeit von diesem Absoluten, von Gott ausgehen müsse, also eine religiöse Grundlage es sei, worauf das ganze Gebäude der ethischen Wissenschaft beruhe. Allein hiegegen ist Zweierlei geltend zu machen. Einmal ist die erwähnte scholastische Fragestellung eine so eigenthümliche, dass durch die oben gegebene richtigere Beantwortung derselben der verkehrte Schein hervorgerufen wird, es sei nur deshalb Etwas gut, weil Gott es wolle und es komme der Charakter des Absoluten nur dem Willen Gottes, nicht auch dem Guten zu, während doch das Gute auch dann bleibt, was es ist, wenn der Mensch gar nicht dessen sich bewusst wird, dass Gott es will, und an und für sich absolute

Gültigkeit hat, auch abgesehen davon, dass es der Wille Gottes ist. Sodann ist zu bedenken, dass wir durch die Anerkennung des Willens Gottes als der höchsten sittlichen Macht durchaus nicht genöthigt sind, diesen göttlichen Willen zum Ausgangspunkt unserer sittlichen Theorien zu machen. Wie die theoretische Begründung der Religion nicht von Spekulationen über Gott und den Willen Gottes, sondern von der Erfahrungsthatsache auszugehen hat, welche im menschlichen Geistesleben vorliegen und von einer Selbstbezeugung Gottes im Menschen Kunde geben, so muss die theoretische Begründung der Sittlichkeit nicht von Spekulationen über das Wesen des das Gute wollenden Gottes, sondern von denjenigen inneren Thatsachen ausgehen, welche das sittliche Bewusstsein des Menschen aufzeigt. Die Frage also, um die es sich für uns handelt, ist die, ob die Thatsachen dieses Bewusstseins mit denen des religiösen Bewusstseins in unmittelbarem und unauflöslichem Zusammenhange stehen oder mit diesen nur mittelbar verbunden sind und eine von ihnen unabhängige Existenz und Geltung haben.

Ist das Letzte der Fall, so muss eine wissenschaftliche Begründung der Sittlichkeit möglich sein, welche auf religiöse Erfahrungsthatsachen sich nicht beruft und sich nicht stützt.

Wenn wir uns anschicken, eine solche Begründung zu geben, müssen wir zunächst die Thatsache konstatiren, dass es unmöglich ist, das innerste Wesen der Sittlichkeit in logische Begriffe gleichsam einzufangen und den tiefsten Lebensgrund derselben wissenschaftlich zu erfassen und darzustellen. Wir müssen uns also darüber Rechenschaft geben, inwieweit eine wissenschaftliche Begründung der Sittlichkeit überhaupt gegeben werden kann; und dies wird sich von selber herausstellen, wenn wir die wesentlichen sittlichen Grundbegriffe klarzustellen unternehmen.

Gehen wir dabei von dem Thatbestand des sittlichen Bewusstseins aus. Derselbe ist zwar ein mannichfaltiger, individuell, national und kulturell verschiedener; aber überall tritt in demselben, soweit er überhaupt sittlichen Charakter trägt, Folgendes hervor: ein dem Menschen innewohnendes Gesetz,

das Sittengesetz. das ihm gebietend und verbietend entgegentritt, und das Bewusstsein, dass der Gehorsam gegen dieses Gesetz einen eigenartigen Werth hat, dass der Mensch zu diesem Gehorsam verpflichtet und für einen Ungehorsam gegen das Sittengesetz verantwortlich ist. Man kann also auf die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit zunächst die Antwort geben: Sittlichkeit ist die von dem Sittengesetz beherrschte, den Werth des Gehorsams gegen dasselbe hochschätzende, zu diesem Gehorsam sich verpflichtet fühlende und für jeden Ungehorsam sich verantwortlich wissende Gesinnung und die dieser Gesinnung entsprechende Lebensführung des Menschen*). Allein hiemit ist noch wenig gewonnen. Denn jetzt erhebt sich alsbald die Frage, was das Sittengesetz sei, und, da einerseits das Bewusstsein der Verantwortlichkeit die Freiheit des Handelnden voraussetzt, da andererseits das Sittengesetz von vorn herein nicht als ein zwingendes, sondern, im Unterschied vom Naturgesetz, als ein sogenanntes Freiheitsgesetz sich kundgiebt, die Frage nach dem Wesen der Freiheit.

Wollen wir das Wesen des Sittengesetzes zu bestimmen suchen, müssen wir zunächst die andere Frage beantworten, was unter Gesetz überhaupt zu verstehen ist. Wenn man Gesetz als „das Allgemeine“ bezeichnet hat, welches die Wirksamkeit gewisser Kräfte bestimmt, so ist das schon deshalb unannehmbar, weil man unter diesem „Allgemeinen“ sich alles Mögliche denken, also von demselben einen klaren und bestimmten Begriff sich nicht bilden kann. Wenn man Gesetz die „Grundform“ genannt hat, welche das Wirken physischer oder psychischer Kräfte bestimmt, so kann mit Recht eingewendet werden, dass eine „Form“, um auf wirkende Kräfte bestimmenden Einfluss zu üben, nicht blosse Form sein kann, sondern eine treibende Kraft in sich tragen muss. Nun ist es aber nicht berechtigt, das Gesetz selber eine Kraft zu nennen.

---

*) Der von R. Rothe aufgestellte Unterschied zwischen „sittlich“ und „moralisch“ hat sich in der Wissenschaft nicht eingebürgert, und gebrauche ich die beiden Worte als gleichbedeutend, vorwiegend aber das ursprünglich deutsche „sittlich“.

Am ehesten erschiene dies noch bei dem Naturgesetz*) zulässig, von welchem man sagen könnte, dasselbe sei eine die Form anderer physischer Krätte bestimmende, dem Wirken derselben Richtung und Gestalt gebende physische Kraft. Allein hier ist zu erinnern, dass der Ausdruck „Gesetz“ ursprünglich aus dem Gebiete menschlichen Wollens herstammt und auf dem Gebiet der Natur, auf welches dieser Ausdruck erst übertragen ist, nur in uneigentlichem Sinne gilt. Auch in anderer Beziehung ist das Wort „Naturgesetz“ von zweifelhafter Berechtigung, weil die Erfahrung auf dem Gebiete der Natur streng genommen nicht Gesetze, sondern nur Regeln aufzustellen gestattet und durchaus nicht das Recht giebt, von allgemeingültiger ausnahmsloser Gesetzmässigkeit der Natur zu reden, ja weil die Erfahrung für sich allein, wie schon ein Ausspruch Epikur's erinnert, nicht einmal dafür Garantie bietet, dass nicht über kurz oder lang ein Naturereigniss oder irgend welche Veränderung eines solchen „ohne alle Ursache“ eintreten könne, die blosse sinnliche Naturerfahrung also nicht einmal das Causalgesetz als ein für das ganze Naturleben unverbrüchlich gültiges sicherzustellen vermag. Nur indem man die Kräfte der Natur personificirt und sie als mit Bewusstsein und Willen begabte Wesen vorstellt, kann man von Gesetzen der Natur reden. Denn ein Gesetz enthält allemal, das gehört zu seinem Wesen, Forderungen; und nur an personificirte Kräfte, im Grunde nur an persönliche, wollende Wesen können Forderungen gestellt werden, ebenso wie nur von solchen Wesen. Gilt also der Ausdruck „Gesetz“ im eigentlichen Sinne nur auf dem Gebiete menschlichen Wollens, so ist er auch für das menschliche Denken nur insoweit ganz zutreffend, und nur insoweit kann man, streng genommen, mit Recht von Denkgesetzen reden, als das Denken nicht nur eine Verstandsthätigkeit, sondern zugleich eine Thätigkeit des menschlichen Willens ist. Wer unwillkürlich einem Irrthum anheimfällt oder unwillkürlich den richtigen Gedanken findet, von dem

*) Naturgesetz unterscheide ich streng von Wesensgesetz und gebrauche es nur von den in der materiellen Natur waltenden Gesetzen.

kann man, im eigentlichen Sinne des Worts, nicht sagen, dass er ein Denkgesetz übertreten oder befolgt habe; weil ihm die Forderungen desselben gar nicht zum Bewusstsein kamen, konnte sein Wille zu diesen Forderungen überhaupt nicht Stellung nehmen.

Wollen wir den Ausdruck „Gesetz“ richtig bestimmen, so müssen wir von der Thatsache ausgehen, dass die bürgerliche Gemeinschaft es ist, welche für ihre eigenthümlichen Verhältnisse das festgestellt hat, was wir Gesetz nennen. Das Rechtsgesetz ist der geschichtliche Ausgangspunkt für die Entwickelung des Begriffs „Gesetz“. Ursprünglich bildeten sich in der menschlichen Gesellschaft gewisse Sitten, Gewohnheiten heraus, die allmälich das Ansehen fester Normen erlangten, als rechtmässige, bindende Forderungen dem Einzelnen gegenüber traten und um so mehr den Charakter von Rechtsgesetzen gewannen, je mehr sie dem Wesen der bürgerlichen Gemeinschaft und den in diesem Wesen liegenden Zwecken entsprachen. Wenn ein mit absoluter Gewalt herrschender Monarch willkürliche Befehle giebt und Einrichtungen in's Leben ruft, welche den Zwecken der bürgerlichen Gemeinschaft zu dienen nicht geeignet sind, so kann er damit wohl einen lange Zeit andauernden faktischen Zustand schaffen, aber keinen gesetzlichen Zustand. Die bestehenden Normen und Ordnungen erhalten erst die volle Geltung von Rechts- und Staatsgesetzen, wenn das Wesen und der Wille der bürgerlichen Gemeinschaft durch die berufenen Vertreter derselben darin zum Ausdruck kommt und die wesentlichen Zwecke dieser Gemeinschaft dadurch gefördert werden. Wie aber für die bürgerliche Gemeinschaft, so auch für die menschliche Persönlichkeit gilt es: Gesetz ist für sie eine ihrem Wesen und den hierin begründeten Zwecken entspringende und entsprechende bindende Forderung bez. eine innerlich zusammenhangende Reihe solcher Forderungen.

Ist dem so, dann kommt es für die Bestimmung des Sittengesetzes darauf an, die Frage nach dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit und nach den in diesem Wesen begründeten Zwecken derselben richtig zu beantworten. Hier ist alsbald zuzugestehen, dass das Wesen des Menschen einen

transcendentalen Charakter hat und deshalb seinem innersten Kerne nach sich unsrem Begreifen entzieht. Unser Ich ist in seinem tiefsten Grunde ein uns unbekanntes Etwas. So klar wir uns dessen bewusst sind, dass es ist, so wenig können wir beschreiben, was es ist. Unser Selbstbewusstsein ist eben nur ein beschränktes; wir durchschauen uns selber so wenig ganz, dass vielmehr nur ein Bruchtheil unsres inneren Lebens uns zum Bewusstsein kommt; und wenn schon von den psychologischen Prozessen, die in uns verlaufen, uns Vieles verborgen bleibt, noch weniger wissen wir von dem Ich selber, das diesen Prozessen zugrundeliegt, in denselben sich bethätigt und von denselben beeinflusst wird. Wir pflegen dasselbe mit dem Worte „Geist" zu bezeichnen, sind aber damit in die Erkenntniss desselben nicht weiter eingedrungen, sondern müssen denen, die das Vorhandensein dieses „Geist" genannten menschlichen Ichs läugnen, das Eingeständniss machen, wir seien so wenig imstande, das Wesen desselben zu definiren, dass wir nicht einmal darüber etwas Bestimmtes aussagen können, ob dasselbe aus dem leiblichen Organismus des Menschen sich allmälich herausbilde oder dem Menschen schon bei seiner Geburt als „geistige" Potenz innewohne. R. Rothe erklärt in seiner Ethik hinsichtlich der Entwickelung des Menschen rundweg, er gebe dem Materialismus vollständig zu, dass die eigenthümlichen psychischen Vermögen und Functionen des Menschen, wie sie von Natur gegeben sind, lediglich Wirkung der eigenthümlichen Organisation seines materiellen Leibes und folglich materieller Abkunft seien; aber, so fährt Rothe fort, nachdem nun jene eigenthümlichen psychischen Vermögen einmal da sind, gehen von ihnen wieder nothwendig Wirkungen in dem Menschen aus, wodurch aus ihm etwas Anderes werden muss, als er von Natur ist. Die gewöhnliche Anschauung wird hiegegen geltend machen, dasjenige, was wir Geist nennen, könne nicht erst im Laufe der menschlichen Lebensentwickelung entstehen, sondern müsse von Anfang an wenigstens als Keim im Menschen gegeben sein. Aber wie man sich auch zu dieser Frage stellen mag, das Wesen des Geistes wird weder durch die eine noch durch die andere Beantwortung derselben aufge-

hellt; vielmehr wird dadurch, dass diese Frage überhaupt aufgeworfen werden muss, die Thatsache zur Evidenz gebracht, dass wir hier an der Grenze menschlichen Erkennens stehen. Rothe hat zwar versucht, den Begriff des Geistes festzustellen, und denselben als das absolute Ineinandersein von Gedanke und Dasein, als die Einheit des Idealen und Realen bestimmt, ein Versuch, der aus der Hegel'schen Philosophie herstammt. Aber einmal ist diese Definition im Grunde eine bloss formale, die uns über das Wesen des Geistes keinen Aufschluss giebt; und sodann ist zu bemerken, dass zu dem geistigen Leben des Menschen nicht nur, wie Rothe sagt, das Denken und das Wollen, sondern auch das Fühlen, das Bewusstsein geistiger Zustände gehört und dass demnach zu sagen wäre: Geist ist die Einheit von Denken, Fühlen, Wollen einerseits und Dasein andrerseits. Dies sagt aber nichts Anderes aus, als dass die Einheit von Denken, Fühlen und Wollen nicht bloss Vorstellung des Subjects, sondern eine objective Realität ist; und das Wesen dieser Realität bleibt nach wie vor ein unerkanntes, nicht begrifflich zu fixirendes. Kant sagt in dieser Beziehung geradezu: „wäre das Ich ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von anderen Dingen gebraucht werden können; es ist aber nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff".

Man kann dieses Ich nicht „Geist", sondern „Seele" nennen, wenn man dabei nur dessen sich bewusst bleibt, dass das thierische Seelenleben nicht über die Versuche hinauskommt, zur inneren Einheit seiner selbst und zu klarem Selbstbewusstsein zu gelangen. Rothe sagt von demselben treffend, es stehe auf dem Sprunge, sich als Ich zu erfassen, aber es könne sich nicht behaupten in diesem Akte intensivsten Aufschwungs, indem seine Anspannung stets wieder von der übermächtigen Gewalt der materiellen animalischen Lebensbewegung turbirt und so in ihm das eben auftauchende Ich sofort wieder obruirt werde. Wir ziehen den Ausdruck „Geist" vor, weil derselbe das persönliche Ichleben der menschlichen Seele und Alles, was diese vor der thierischen voraushat, unmittelbarer in Erinnerung bringt, namentlich auch die

Selbsbestimmung, die Freiheit. Denn unter den Eigenschaften, welche dem Geist des Menschen als Vorzug vor der thierischen Seele zukommen, ist ja die wesentlichste diejenige, vermöge welcher ihm das Sittengesetz als Freiheitsgesetz innewohnt. Während das Thier seinen Naturtrieben zu folgen gezwungen ist und in den socialen Instinkten, — auf welche wir noch zurückkommen, — nur den Ansatz macht, über diese Naturtriebe sich zu erheben, besitzt der Menschengeist das Vermögen, sich allmählich zu der sittlichen Freiheit zu erheben, in welcher er sich selbst in Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz nicht nur fühlt, sondern auch setzt und bestimmt.

Freilich geschieht diese Erhebung des Menschen zur sittlichen Freiheit nur unter ernsten Kämpfen und kommt oft gar nicht zustande. Das der Naturbestimmtheit unterliegende menschliche Leibesleben ist keineswegs ein stets bereites dienstwilliges Organ des Geistes, lässt seinen Kräften und Trieben auch nicht widerstandslos vom Geiste Schranken setzen, sondern hemmt seinerseits vielfach die geistigen Kräfte und Triebe und sucht oft und immer wieder die Herrschaft über dieselben zu erlangen. Je mehr die sinnlichen Triebe und Begierden, die, wenn der Mensch sich von ihnen beherrschen lässt, ihn die Rücksicht, die er Andern schuldig ist, vergessen lassen und ihn selbstsüchtig machen, in dem Menschen die Oberhand gewinnen und seinen Geist, seine Willensrichtung und seine Gesinnung beeinflussen, um so mehr erscheint dem Menschen das Sittengesetz mit seinen Forderungen als ein nicht aus seinem Wesen stammendes und seinem Wesen entsprechendes, sondern als das Gesetz einer ausser ihm, über ihm stehenden Macht, als das Gesetz eines Gottes, der nicht dem Menschen innerlich verwandt und deshalb auch in ihm lebet und in ihm wirket, sondern der mit seiner übermächtigen Gewalt dem Menschen fremd und äusserlich gegenübersteht; und der Gehorsam gegen einen solchen Gott macht dem Menschen die Erhebung zu sittlicher Freiheit einfach unmöglich. Auch hiervon abgesehen aber kann man mit Berufung auf unsre eigne Definition des Wortes „Gesetz“ sagen, dass in jedem Gesetz nicht nur Forderungen enthalten sind, die sich an einen persönlichen Willen richten, sondern auch ein

Fordernder zu Tage tritt, eine Persönlichkeit, von welcher jene Forderungen ausgehen, ein Subject, welches gebietet und verbietet und herrschen, bestimmen, führen und leiten will, dass aber im Sittengesetz dem Menschen als dieses fordernde und bestimmende Subject Gott gegenübertritt, dass also dasselbe nichts Anderes als eine unmittelbar an den Menschen herantretende Forderung Gottes ist. Allein, das von vornherein als selbstverständlich vorausgesetzt, dass wie alles Andere so auch das Sittengesetz im letzten Grunde von Gott herrührt, eine unmittelbare Forderung Gottes ist dieses Gesetz nicht, sondern in demselben ist der Mensch sowohl der Fordernde, als auch derjenige, an welchen die Forderung gestellt wird; der Mensch ist hier, um mit dem Apostel Paulus zu reden, „sich selber ein Gesetz". Nämlich der ideale Kern der menschlichen Persönlichkeit, das Wesen dessen, was wir „Geist" nennen, das wahre Ich des Menschen ist das fordernde Subject, das an den empirischen Menschen, der noch so weit von seinem Ideal entfernt und so viel Schranken und Schwächen, Trübungen und Verirrungen unterworfen ist, seine Forderungen richtet. Was Göthe's Faust von sich sagt, erfährt in höherem oder niederem Grade jeder Mensch: „Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust, die eine will sich von der andern trennen; die eine hält, in derber Liebeslust, sich an die Welt mit klammernden Organen; die andre hebt gewaltsam sich vom Wust zu den Gefilden hoher Ahnen". Diese aufwärts strebende Seele des Menschen aber ist das Subject, welches in dem Sittengesetz seine Forderung geltend macht und welches eben dadurch, dass es diese Forderung geltend macht, zur sittlichen Persönlichkeit wird. Mit andrem Ausdruck, aber sachlich übereinstimmend, redet der Apostel Paulus von einem „andern Gesetz" in den Gliedern des Menschen, von einem „fleischlichen Gesetz", das widerstreitet dem Gesetz seiner „Vernunft" (νοῦς), oder von einem Gesetz der Sünde und des Todes im Gegensatz zu dem Gesetz des Geistes. Das Sittengesetz ist demnach eine Forderung bez. eine innerlich zusammenhangende Reihe von Forderungen, welche, aus dem Wesen des Menschengeistes entsprungen und den Zwecken desselben entsprechend, diese Zwecke gegenüber

den sinnlichen und selbstsüchtigen Trieben des Menschen durchsetzen will.

Die Forderungen des Sittengesetzes aber sind, und das ist das Eigenthümliche dieses Gesetzes, unbedingt gültige, machen sich in einer Form geltend, welche das Recht dieser Forderungen als ein über allem Zweifel erhabenes, schlechthin feststehendes behauptet und eine absolute Verbindlichkeit desselben für alle Menschen in sich schliesst. Der Inhalt dieser Forderungen kann zweifelhaft sein, und nicht nur die Frage, wie die einzelne sittliche Forderung auf concrete Fälle anzuwenden ist, sondern auch die andre Frage, worin das Wesentliche derselben bestehe, was eigentlich sittlich gut oder böse sei, kann von verschiedenen Völkern und Zeiten in abweichender Art und Weise beantwortet werden. Aber dass die sittlichen Forderungen überhaupt ein für alle Male und unter allen Umständen respectirt werden müssen, dass nicht bloss thatsächliche Auflehnung dagegen, sondern schon ein Widersprechen des Herzens, ja ein Zweifel, der sich gegen die unbedingte Gültigkeit derselben richtet, etwas Verwerfliches und Strafwürdiges sei, dass der Mensch die Verpflichtung d. h. die innere praktische Nöthigung fühlt, den Forderungen des Sittengesetzes Folge zu leisten und ihnen auch dann zu gehorchen, wenn dieser Gehorsam wenig angenehme, vielmehr recht schmerzliche Folgen für ihn hat, das wird, sobald eine gewisse Kulturstufe erreicht ist, von den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Zeiten der Geschichte gleichmässig anerkannt. Also ist das Sittengesetz als die Norm anerkannt, nach welcher alles Handeln des Menschen nicht etwa in Anlehnung an die subjective Meinung einzelner Menschen, sondern unabhängig hiervon als nach einer ausnahmslosen Regel beurtheilt werden muss, welche auf schlechthinnige Gültigkeit Anspruch macht. Wie diese Norm absolute Gültigkeit, so hat das durch Befolgung derselben zu erlangende Gut absoluten Werth. Wo dieses Gut einem Menschen mangelt, da verlieren alle seine anderen Güter für ihn ihren Werth; wo dasselbe aber des Menschen Eigenthum geworden, da kann er noch so arm werden und noch so schmählich misshandelt und unterdrückt werden, er hat das

Bewusstsein, dasjenige zu besitzen, was für ihn mehr werth ist als aller Reichthum und alle Herrlichkeit der äusseren Welt.

Doch wie? Können diese Sätze auf allgemeine Anerkennung rechnen? ist unter allen gebildeten Menschen Einigkeit darüber vorhanden, dass der Charakter des Sittengesetzes der einer absolut verbindlichen, unbedingt gültigen und ebenso werthvollen Norm sei?

Bekanntlich ist die Frage nach der absoluten Gültigkeit der sittlichen Norm schon oft verneint worden. Jede materialistische oder auch zum Materialismus nur ernstlich neigende Weltanschauung bestreitet noch heute die unbedingte allgemeine Verbindlichkeit der sittlichen Forderung ebenso wie den absoluten Werth des sittlichen Gutes. Man sagt, wenn ein Mensch selbst da, wo es ihm Nachtheil und Schmerz verursache, dem Sittengesetz gehorche, so sei das eine Thatsache, die ganz einfach auf reine Naturbasis zurückzuführen sei. Wie ein Thier manchmals Entbehrungen erdulde und schmerzliche Entsagung sich auferlege, um dadurch für später einen so viel grösseren und länger andauernden Genuss sich zu verschaffen, so werde der Mensch durch keinen anderen Grund zu freiwilligem Ertragen drückender Lasten im Dienste des Sittengesetzes bestimmt als durch den, sich hierdurch eine andauernde Befriedigung, ein erhöhtes Lustgefühl zu verschaffen. Hieran ist so viel wahr, dass die ersten Anfänge der Sittlichkeit sich auf diese Weise vorbereiten. Der rohe Naturmensch beginnt den Weg seiner sittlichen Entwickelung damit, dass er diesen oder jenen sinnlichen Trieb unterdrückt, um die Befriedigung eines anderen ihm lohnender und werthvoller erscheinenden sinnlichen Triebes zu erlangen. Auch in den Kulturvölkern giebt es Menschen, welche das Böse um der schädlichen Folgen willen, die dasselbe für ihr äusseres Wohlbefinden haben würde, unterlassen, also z. B. eines ausschweifenden Lebens sich enthalten, weil durch ein solches ihre Gesundheit geschädigt würde, dem Müssiggang sich nicht ergeben, weil ihnen dabei die Mittel zur Befriedigung ihrer Habsucht oder Genusssucht oder Eitelkeit ausgehen würden, Menschen, welche weder Fleiss, noch Mässigkeit üben, noch irgend eine andere Forderung des Sittengesetzes

erfüllen würden, wenn ihnen dadurch keine äusseren Vortheile entstünden, sondern vielmehr andauernde schmerzliche Empfindungen verursacht würden. Ganz ähnlich halten andere Menschen in ihrem Leben hauptsächlich deshalb auf Legalität des Handelns, weil sie vor den in der bürgerlichen Gemeinschaft festgesetzten Strafen des illegalen Handelns sich fürchten; und wenig höher steht jene Menschenklasse, deren Ehrbarkeit und Verständigkeit vielmehr auf äusserer Gewöhnung als auf inneren Antrieben beruht und die das Sittengesetz durchweg nur als ein von der überlieferten Sitte und dem väterlichen Brauch gegebenes Gesetz betrachten; denn was sie vor Uebertretungen bewahrt, ist überwiegend auch die Furcht, nämlich die Furcht vor der üblen Nachrede und anderen Aeusserungen des Missfallens und der Verachtung Seitens ihrer Nebenmenschen. Aber bei allen Menschen dieser Art, wenn sie nicht geradezu innerlich verkrüppelt oder von Jugend auf gänzlich verderbt sind, wenn das, was wir „Geist“ nennen, auch nur einigermassen in ihnen zur gesunden Entwicklung kommt, macht sich noch etwas Anderes geltend, was sie von dem Bösen zurück- und zu dem Guten hintreibet, nämlich das Gefühl, dass sie es sich selber schuldig sind, nicht nur ihren sinnlichen und selbstischen Trieben zu folgen, sondern dem geistigen Theil ihres Wesens sein Recht zu geben, und dass sie demselben nur dann sein Recht geben, wenn sie nicht bloss ihre niederen Triebe mässigen und beschränken, und nicht allein dem Erkenntnisstrieb und dem ästhetischen Bedürfniss ihres Geistes möglichste Befriedigung zu schaffen suchen, sondern vor Allem bemüht sind, den unabweisbaren Forderungen und Antrieben des Sittengesetzes Genüge zu leisten. Denn je klarer sie sich dessen bewusst werden, dass ihre Persönlichkeit nicht bloss ein verfeinerter und veredelter thierischer Organismus, sondern ein übersinnliches, zur Unabhängigkeit von der Sinnenwelt berufenes Wesen ist, desto deutlicher leuchtet in ihnen die Erkenntniss auf, dass das innerste Gesetz ihres Wesens das Sittengesetz selber ist und dass sie demselben, mögen die Folgen sein, welche sie wollen, unbedingten Gehorsam leisten müssen, wenn sie nicht in Widerspruch mit ihrem innersten Wesensgesetz treten, sich

selber untreu werden und ihre Menschenwürde preisgeben, aufgeben wollen. Klar und immer klarer werden sie dessen inne, dass sie nur durch sittliche Gesinnung und sittliches Handeln das Recht erlangen, sich als mehr denn blosse Naturmenschen, sich als menschliche Persönlichkeiten zu fühlen, dass sie nur dadurch dasjenige erlangen, was ihrem Leben einen werthvollen Gehalt und ihrem Herzen wahre Befriedigung giebt, und deshalb macht sich die Forderung des Sittengesetzes, ob auch unzählige Male unterdrückt, immer wieder als eine unbedingt gültige, bedingungslose Unterwerfung beanspruchende geltend. Wer hiervon selber Nichts in sich verspürt, dem ist dies ebenso wenig su beweisen, wie einem Menschen ohne musikalischen Sinn die Schönheiten einer Beethoven'schen Symphonie, oder einem Menschen, der seinen Verstand nur dazu anzuwenden gewohnt ist, um sich äussere Vortheile zu verschaffen, die Freuden des wissenschaftlichen Forschens, welches die Wahrheit um ihrer selbst willen sucht, zum Bewusstsein gebracht werden können. Dass aber die Forderung des Sittengesetzes so oft nicht zu ihrem Rechte kommt, sondern bei Seite geschoben wird, ist schon deshalb nicht zu verwundern, weil dieselbe nur langsam und allmählich in das Bewusstsein der Menschen eingetreten ist und noch heute nur langsam und allmählich in dasselbe eintritt.

Man könnte hinsichtlich dieser allmählichen Entwickelung des sittlichen Bewusstseins an die von W. Wundt hervorgehobene Heterogonie der Zwecke erinnern, die darin besteht, dass die Effecte der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausgehen und dass hiedurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effecte mit ähnlichen Folgen hervorbringen; und weiter könnte man sagen, dass auf diesem Wege, also nicht aus dem Wesen des Menschen heraus mit innerer Nothwendigkeit, sondern rein empirisch durch das zum grossen Theil zufällige Zusammenwirken der verschiedensten Factoren des äusseren Lebens das sittliche Bewusstsein entstanden sei. Aber hiegegen ist einfach die Thatsache geltend zu machen, dass bei dieser sogenannten Heterogonie der Zwecke das Hinausgehen der Effecte der Handlungen über die Motive

durchaus nicht immer einen Fortschritt, eine Veredlung mit sich gebracht hat, sondern oft das gerade Gegentheil. So ist z. B. die bei vielen Völkern, auch heute noch in unserer bäuerlichen Bevölkerung theilweise verbreitete Sitte, grosse Leichenschmäuse zu halten, eine Sitte, die jetzt von höheren und edleren Beziehungen Nichts mehr aufweist, sondern durchweg einer höchst oberflächlichen, oft leichtfertigen Geselligkeit und materiellen Genusssucht dient, ursprünglich bestimmt gewesen, dem Todten zu huldigen, ihn zu verehren bz. zu versöhnen, sich mit ihm, der an demselben Tische wie die Hinterbliebenen seinen Theil Speise mitbekam, zu verbrüdern. Wenn also die oben erwähnte Entwicklung der Menschen in vielen Stücken eine rückläufige, vom Höheren zum Niederen herabsteigende war, so kann man die Entstehung des sittlichen Bewusstseins nicht aus dieser Entwicklung erklären wollen. Es erhebt sich vielmehr die Frage, woher es doch komme, dass trotz jener Thatsachen die Entwicklung der Menschheit im Grossen und Ganzen eher ein Aufsteigen als einen Niedergang zeigte. Diese Thatsache, die zwar nicht streng wissenschaftlich beweisbar, aber doch so vielfältig begründet ist, dass sie immer allgemeinere Anerkennung findet, lässt sich nur dadurch erklären, dass in der ursprünglichen und unausrottbaren Anlage des Menschen Etwas liegt, was trotz aller abwärts ziehenden und in den Dienst des Niedrigen und Gemeinen verstrickenden Mächte die menschlichen Persönlichkeiten zu einem höheren Streben antreibet, zu einem höheren Leben emportreibet; und dieses Etwas, das ist einerseits der religiöse Trieb, wie er namentlich durch das Christenthum zu mächtiger und edler Entfaltung gekommen, — wovon später zu reden sein wird —, andrerseits aber das Sittengesetz, dessen Forderung sich als eine absolut verbindliche unabweisbar aufdrängt und als eine solche sich geltend macht, ohne deren Erfüllung der Mensch sich selbst nicht achten kann, vielmehr sich verachten muss.

Wenn wir sagen, der Mensch könne das Bewusstsein seines persönlichen Werthes, die Selbstachtung sich nicht bewahren, wenn er nicht dem Sittengesetze bedingungslosen Gehorsam leiste, so könnte man einwerfen und hat es gethan,

das Streben, durch sittliches Verhalten die rechte Selbstachtung zu bewahren, sei ursprünglich nicht aus einem im Wesen des Menschen liegenden sittlichen Gesetz, sondern vielmehr aus jener Selbstgefälligkeit und Eitelkeit hervorgegangen, die aus dem Lob und Beifall, womit die Menschen das ihre Sitten innehaltende Individuum belohnen, immer neue Nahrung zieht, und erst allmählich habe sich aus diesem Streben nach Befriedigung der Eitelkeit das Streben nach der wahren Selbstachtung entwickelt. Aber abgesehen davon, dass der sittlich handelnde Mensch durch das Sittengesetz oft in Widerspruch mit den herrschenden Sitten bez. Unsitten gebracht wird, — eine Thatsache, die sich uns auch weiterhin noch zeigen wird —, ein sittliches Streben kann sich doch nicht aus den unsittlichen Begierden des Ehrgeizes und der Eitelkeit entwickeln; und wenn zuzugeben ist, dass in diesen Begierden etwas sittlich Berechtigtes, nämlich das Ehrgefühl, das Streben nach persönlicher Geltung enthalten ist, — das ist gewiss, dass, wie in der Natur oft eine edle Pflanze durch das Unkraut überwuchert und erstickt wird, so im Menschen, wenn er nur der Entwicklung seiner Naturtriebe und den Einwirkungen des äusseren Lebens überlassen bliebe, wenn nicht aus ihm selber heraus die sittliche Forderung ihr erhabenes Herrscherrecht geltend machte, dann das berechtigte edle Selbstgefühl und Ehrgefühl von gemeiner Eitelkeit längst erstickt und verschlungen sein würde.

Aber auch wenn dies, Dank der Energie der sittlichen Forderung, nicht geschieht, — von einer absoluten Gültigkeit der sittlichen Norm könnte doch nicht die Rede sein, wenn dieselbe nur desshalb oder hauptsächlich desshalb Gehorsam fände, weil der Mensch jene innere Befriedigung sich erhalten bez. gewinnen will, welche mit der Selbstachtung verbunden ist. Es bleibt zwar eine zweifellose Thatsache des menschlichen Bewusstseins, dass ohne sittliches Handeln und ohne die darauf ruhende Achtung seiner selbst der Mensch sich nicht befriedigt, nicht glücklich fühlen kann. Aber der sittlichen Norm zu gehorchen, um das dadurch erreichbar werdende innere Glück zu erlangen, das genügt dem Wesen des Sittengesetzes nicht. Wenn Menschen von einem dunklen sittlichen

Gefühl und von der Erkenntniss, dass auschliesslich aus sittlich normalem Thun ihnen das Bewusstsein ihres inneren Werthes und der diesem Bewusstsein eigenthümliche Seelenfriede erwachsen kann, sich leiten lassen und in ihrem Handeln sich bestimmen lassen, so können sie es dabei zu hochachtbarer Rechtschaffenheit bringen; aber über das wahre Ziel ihres Lebens sind sie sich nicht klar geworden, weil sie sich dessen, was das Sittengesetz von ihnen fordert, nicht genügend bewusst geworden sind. Zwar befleissigen sie sich nicht etwa nur desshalb eines sittlichen Handelns, weil sie sich dadurch das angenehme Gefühl, etwas werth und nütze zu sein, verschaffen möchten, sondern auch desshalb, weil sie sich dazu verpflichtet fühlen. Weil ihnen im Vergleich zu ihrem sinnlichen Leben der höhere, unbedingte Werth ihres geistigen Lebens sich zu fühlen gegeben hat, empfinden sie die daraus sich ergebende Nöthigung, — und die nennen wir Pflicht —, den Anforderungen ihres geistigen Lebens, insonderheit den Anforderungen des das innerste Wesen des Geistes bildenden Sittengesetzes zu genügen. Aber weil sie noch nicht die ganze Forderung dieses Gesetzes sich klar gemacht haben, sind sie sich auch des letzten Grundes ihrer sittlichen Verpflichtung nicht recht bewusst. Das Streben nach dem durch die Pflichterfüllung erzeugten Gefühl der inneren Befriedigung steht gleichsam im Vordergrunde ihres Bewusstseins; und wenn sie dieses Gefühl zu eigen bekommen, wird ihnen dasselbe um so weniger getrübt, je unklarer sie sich noch über den vollen Inhalt der sittlichen Norm, über die ganze Höhe der sittlichen Forderung sind und je weniger noch das Urbild des Guten, das sittliche Ideal ihnen in unverhülltem Glanze leuchtet. Hat dagegen der Mensch über die letzten Zwecke seines Thuns Klarheit erlangt und die ganze grosse Forderung der sittlichen Norm sich einigermassen zum Bewusstsein gebracht, dann erscheint ihm das Bild des Guten in immer reinerem Glanze als ein Ideal, das ihn einerseits mächtig anzieht und zur Begeisterung für das Gute, zu liebevoller Hingebung an das Gute erhebt, andrerseits als eine höchste absolute Norm, als ein oberstes Gesetz sich ihm aufdrängt und Gehorsam von ihm fordert. So gewiss er sich daher beglückt fühlt, wenn ihm eine gute That

gelingt, ebenso gewiss wird ihm dieses Glücksgefühl alsbald dadurch getrübt und oft gänzlich zerstört, dass ihm das Unzulängliche alles seines Thuns immer auf's Neue vor die Seele tritt. „Vor Jedem steht ein Bild dess, was er werden soll; so lang' er das nicht ist, wird nicht sein Frieden voll". Gerade der sittlich hochgebildete und zielbewusste Mensch aber, wie viel Gutes er auch in sich und um sich her zur Entwicklung gebracht haben mag, sagt sich trotzdem immer wieder, dass er noch lange „nicht ist, was er werden soll"; und deshalb gelangt er durch sein Thun niemals zu voller Selbstbefriedigung. Selbst wenn andere Menschen ihm mit Recht Lob und Anerkennung für seine sittlichen Leistungen zollen, macht er sich selber manchmals Vorwürfe darüber, dass er nicht weit mehr geleistet hat. Deshalb würde sein sittliches Streben nicht nur von unlauteren Nebenabsichten verunreinigt werden, sondern auch erschlaffen und erlahmen, wenn es von dem Beweggrunde einer auf der Selbstachtung beruhenden inneren Befriedigung getrieben würde. Er ist sich vielmehr klar bewusst, dass er nicht irgend einer Belohnung wegen, auch nicht um eines inneren Lohnes willen sittlich handelt, auch nicht nur aus Liebe zu dem sittlichen Lebensideal, sondern vor Allem im Gehorsam gegen die in diesem Ideal ihm entgegentretende, absolut gültige Forderung des Sittengesetzes.

Selbstverständlich lernt der einzelne Mensch den vollen Inhalt und die absolute Verbindlichkeit der sittlichen Forderung nicht dadurch erkennen, dass er für sich allein gleichsam ganz von vorn anfängt, nach dieser Erkenntniss zu trachten, sondern vielmehr dadurch, dass er die sittlichen Erfahrungen und Erkenntnisse, welche andere Menschen vor ihm und neben ihm angesammelt, bezeugt und mitgetheilt haben, benutzt bez. sich aneignet und gleichsam auf den Schultern vergangener Geschlechter, auf der Grundlage einer reichen geschichtlichen Ueberlieferung die volle Würdigung des Sittengesetzes zu erlangen und sich zu immer klarerem Bewusstsein und Ausdruck zu bringen sich bemüht. Der Mensch steht nun einmal nicht für sich allein in der Welt und soll es nicht, sondern soll von der Gemeinschaft mit

anderen Menschen gehalten und getragen werden, und dies ganz besonders auch in seiner sittlichen Entwicklung. Aber gerade auf Grund dieser Thatsachen erhebt man von naturalistischer Seite den entschiedensten Widerspruch gegen die absolute Gültigkeit der sittlichen Norm.

Man sagt, was wir Sittengesetz nennen, das sei nur die gesellschaftliche Fixirung und Tradition einer Summe von Sitten und Statuten, die in den verschiedenen Völkern und anderen menschlichen Gemeinschaften sich sehr verschiedenartig gestaltet haben. Wie schon die etymologische Abstammung des Wortes Sittlichkeit von Sitte zeige, sei das, was man als eine dem Menschen innewohnende sittliche Norm bezeichne, nichts Anderes als die durch die Gesellschaft in den einzelnen Menschen hineingetragene und ihm eingepflanzte Sitte; das Zusammenleben der Menschen mit einander habe die Feststellung gewisser gemeinsamer Bräuche, die Aufrichtung gewisser Schranken, welche willkürlichen Uebergriffen der Einzelnen die nothwendige Grenze setzen, mit sich gebracht, habe auch dem Einzelnen den Werth gegenseitiger Hülfeleistung, die Unentbehrlichkeit gegenseitiger Rücksichtnahme einleuchtend gemacht, insbesondere auch in ihm das Gefühl der Sympathie geweckt, in welchem er durch den Schmerz Anderer in Mitleidenschaft gezogen, durch die Freude Anderer zu einer derselben entgegenkommenden Lustempfindung angeregt und daher geneigt werde, Andere vor Schmerzen zu bewahren und ihr Wohlergehen zu fördern.

Nun ist es ja eine bekannte Thatsache, dass gerade durch das sociale Leben, namentlich seitdem die Menschen Ackerbau zu treiben und sesshaft zu werden anfingen, die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins mächtig gefördert worden ist und noch gefördert wird.

Einerseits wird durch das Verhältniss des Kindes zu den Eltern, der Jugend zu den Alten, der Stammesgenossen zu ihrem Stammeshaupt, der Unterthanen zu der Obrigkeit das Gefühl der Pietät, der Achtung und Ehrerbietung gegen Höherstehende und damit das Bewusstsein, denselben zum Gehorsam oder wenigstens zu rücksichtsvollem Entgegenkommen verpflichtet zu sein, geweckt und genährt. Andrerseits

wird in Gemeinschaft mit anderen Menschen die Sympathie, das Mitgefühl des Menschen angeregt und geübt in Mitleid und Mitfreude; und dieses Mitgefühl wird dadurch wesentlich verstärkt, dass das Gemeinschaftsleben dem Menschen die Abhängigkeit seines individuellen Wohls von dem Wohl des Ganzen zu fühlen giebt und ihn zu der Erkenntniss leitet, dass die Hülfe Anderer, das Wohlmeinen und das Vertrauen Anderer ihm bis zu einem gewissen Grade und in manchen Verhältnissen unentbehrlich ist.

Aber was zunächst die Pietät betrifft, so wird durch die erwähnten Verhältnisse des socialen Lebens nur die Anerkennung der Rechte derer, die in irgend welcher Beziehung höher stehen als wir, erreicht, nicht aber die Anerkennung der Menschenrechte überhaupt. Soll der Mensch dazu gelangen, gegen jeden, auch den geringsten Nebenmenschen Achtung zu hegen und Gerechtigkeit zu üben, die Rechte desselben durch die That anzuerkennen, dann muss ihm erst der einzigartige, unersetzliche Werth des menschlichen Geisteslebens zum Bewusstsein gekommen sein; er muss erkannt haben, dass, wie in ihm selber, so in jedem Menschen ein verborgener geistiger Wesenskern vorhanden ist, dessen unversehrter Bestand mehr werth ist als der Gewinn einer ganzen Sinnenwelt. So lange der Mensch dies noch nicht erkannt und anerkannt hat, wird er, — und wie oft hat er's gethan! — sobald er die Macht dazu hat, die Rechte und die Menschenwürde seines Nächsten rücksichtslos verletzen, denselben wie eine Waare kaufen und verkaufen, als seinen Sklaven, als eine blosse Sache willkürlich behandeln, ja ihn oft noch schlechter behandeln als die Sachen, die er sein eigen nennt, wie denn schon unter den Arbeitgebern, namentlich in vergangenen Zeiten, manche, die ihrem ungebändigten Erwerbstrieb rücksichtslos zu folgen sich gewöhnt hatten, für die unversehrte Instandhaltung ihrer Maschinen u. dgl. eifrig besorgt waren, während sie ihre Arbeiter um die niedrigsten Löhne zu „kaufen“ suchten und Nichts darnach fragten, wenn dieselben geistig wie leiblich verkümmerten. Selbst die einfachsten Pflichten der Gerechtigkeit werden vernachlässigt, so lange den Menschen die auf der Erfüllung

ihrer sittlichen Pflichten und auf dem Gefühl ihres sittlichen Werthes ruhende wahre Selbstachtung und mit dieser auch die rechte Achtung vor ihren Mitmenschen mangelt. Dieser Mangel aber wird durch dasjenige, was die socialen Pietätsverhältnisse die Menschen lehren, nicht ersetzt.

Was sodann das Mitgefühl betrifft, so wird dasselbe durch die Erfahrungen und Erkenntnisse, zu denen das sociale Leben die Menschen führt, nicht nur verstärkt, sondern auch verunreinigt, mit egoistischen Trieben vermischt; und wenn dasselbe sich dann, wie es so oft geschieht, auf den kleinen Kreis derer beschränkt, mit welchen der Mensch sich solidarisch verbunden fühlt, an deren günstiges oder ungünstiges Geschick er das eigene Schicksal mehr oder minder gebunden weiss, dann erzeugt die Sympathie, von welcher die naturalistischen Moralisten so viel Rühmens machen, nur jene Aftermoral, die sich in dem bekannten Sprüchwort bekundet: „eine Hand wäscht die andere“, und die schliesslich innerhalb einer ganz gemeinen Räuberbande ebenso gut wie in einer von klugen Speculanten geleiteten Aktiengesellschaft herrschend sein kann.

Aber schon von Haus aus ist die natürliche Sympathie nicht frei von sinnlicher und selbstsüchtiger Beimischung. Wenn ein von ihr noch so sehr erfüllter Mensch Mitleid empfindet und bethätigt, so liegt seinem Bemühen, die Leiden des Nächsten zu heben bez. zu lindern, ein egoistisches Bestreben mit zugrunde, das Bestreben nämlich, die Störungen der eigenen Lebensfreude, welche ihm durch den Anblick jener Leiden oder durch die Erinnerung daran verursacht werden, zu beseitigen. Das Menschenherz würde oftmals, weil es unter dem Anschauen fremden Leidens oder durch den Gedanken daran mitleidet, am liebsten gegen dasselbe sich verschliessen, von demselben sich abwenden; weil dies aber oft nicht möglich ist, so schlägt die Reaction des selbstischen Triebes den andern Weg ein, durch helfendes Eingreifen die Noth des Leidenden aus der Welt zu schaffen oder wenigstens erträglich zu machen. Zwar wird der Mensch hiezu auch von seinem natürlichen barmherzigen Mitgefühl gedrängt und bildet sich deshalb leicht ein, aus reiner Barmherzigkeit dem Leidenden

geholfen zu haben. Aber sobald solche Hülfe mit wirklichen ernsten Opfern, Belästigungen, Entbehrungen für ihn verbunden ist, tritt die natürliche Sympathie vor dem selbstsüchtigen Trieb zurück, welcher die Berechnung geltend macht, dass durch die Beseitigung der von dem Leid des Nächsten verursachten Störungen des eignen Lebensgenusses solche Opfer und Entbehrungen nicht genügend gelohnt werden; das ohne die Beimischung selbstischer Triebe gelassene, ja in Widerspruch mit denselben tretende Mitleid zeigt sich so schwach, dass die Hülfe unterbleibt. Davon gar nicht zu reden, wie oft beim Anblick fremden Glücks die sympathische Mitfreude von Neid und Missgunst getrübt oder völlig zurückgedrängt wird! Ebenso bedarf es nicht erst vieler Worte darüber, dass die Familienliebe von Haus aus mit egoistischen Trieben verwachsen ist. Das ist nach Allem klar, dass die natürliche Sympathie des Menschenherzens ebenso wie die Pietät nicht selber schon eine sittliche Kraft oder gar schon eine sittliche Tugend ist und das Sittengesetz mit seinem kategorischen Imperativ entbehrlich machen kann, sondern nur gleichsam das Rohmaterial bildet, welches erst kultivirt, veredelt werden muss, wenn eine sittliche und sittigende Macht daraus sich entwickeln soll. Die Sympathie ist im Menschenherzen der natürliche Grund und Boden, aus welchem nur dann, wenn er angebaut, in Zucht und Pflege genommen wird, das erwachsen kann, was wahre Menschenliebe zu heissen verdient.

Aber, so wirft man uns hier ein, womit ist denn bewiesen, dass das, was ihr Menschenliebe nennt, vom Sittengesetz geboten ist? woher wisst ihr denn, dass nicht gerade das, was ihr blosses Rohmaterial nennt, das wahrhaft Nothwendige und Heilsame, und das, was darüber hinausgeht, nicht eine zwar wohlgemeinte, aber schadenbringende Uebertreibung sei? Haben nicht schon viele ebenso gebildete wie erfahrene Männer die Meinung vertreten, der Mensch sorge dann am besten für das Wohl Anderer, wenn er in verständiger Weise für sein eigenes Wohl sorge, und ein kluger, besonnener Egoist befördere das Wohl der Menschheit viel besser als ein Idealist, der aus Liebe zu Andern sich selber aufopfert?

Von entgegengesetzter Seite wird eingewendet, das Sittengesetz fordere nicht, Anderer zu lieb sich selber zu verläugnen und aufzuopfern; erst die Religion, speciell die christliche mache dies zur Pflicht, indem sie die Menschenliebe als den Willen Gottes offenbare. Auf Beides geben wir Folgendes zu bedenken.

Es giebt und wird immer geben Armuth und Noth; es giebt und wird immer geben niedrige, schmutzige, gesundheitsschädliche, rein mechanische, abstumpfende, nur mit Widerwillen zu leistende und doch unentbehrliche Arbeiten in der Welt. Diejenigen aber, welche unter dem Einen wie dem Andern zu leiden haben, sind in der grössten Gefahr, dass bei andauerndem hartem Druck mühseliger und niedriger Arbeit und kümmerlichen Lebensunterhalts in ihnen alle edleren Triebe des menschlichen Herzen ersterben, alle thierischen Leidenschaften erwachen; und es droht, sobald eine halbwegs geschickte socialistische Agitation das Feuer dieser Leidenschaften zu hellen Flammen anfacht, ein Ausbruch dämonischen Hasses, der unsre ganze Kultur wie zerbrochene Scherben in den Staub schleudert. Dass der starke Schutz, den die Macht der Staatsgewalt gegen diese Gefahr bietet, nicht unter allen Umständen ausreichend ist, liegt so klar auf der Hand, dass auch die vertrauensseligsten „Bildungsphilister“ unsrer Zeit sich hinter den Bajonetten und Kanonen der Regierung nicht mehr sicher fühlen, sondern sich sagen, die Menschenliebe müsse ihren Balsam in die Wunden der mühseligen und beladenen, immer mehr verbitterten Volksklassen träufeln. Freilich mehr als an wirkliche Menschenliebe denkt Mancher dabei an jenen klugen Egoismus, der nicht nur seine Forderungen und Ansprüche so weit ermässigt, als nöthig ist, um sie durchzusetzen, sondern der auch Etwas von seinem Besitz an Andere abgiebt, um das Uebrige so viel sicherer zu behalten, und der die äusserste Bedrängniss zu erleichtern und die am tiefsten Erniedrigten zu erheben sich bemüht, um dadurch die Erbitterung der Bedrängten und Erniedrigten und die aus derselben erwachsende Gefahr socialer Revolutionen aus der Welt zu schaffen. Aber die wahre Erquickung der Bedrängten und die wirkliche Erhebung

der Gedrückten besteht erfahrungsgemäss gerade darin, dass man ihnen nicht bloss materielle Unterstützung gewährt, sondern herzliche Theilnahme, warmes Interesse an ihrem Wohl und Wehe bekundet. Wo das fehlt, wo die Liebe nicht waltet, da erzeugen die Wohlthaten, die man spendet, unzählige Male vielmehr ingrimmige Verbissenheit als dankbare Zufriedenheit.

Man denke weiter die Pflege und Erziehung eines Kindes einem klugen Egoisten anvertraut! Das Kind wird verkümmern, weil es keine Liebe zu fühlen bekommt, ebenso wie eine Blume verkümmert ohne Sonnenschein. Haben schon die ärmern Volksklassen ein richtiges Gefühl dafür, ob Jemand ihnen wirkliche herzliche Liebe entgegenbringt oder bloss den Schein derselben, ein Kind hat erst recht ein feines Gefühl in dieser Beziehung; aus den geringfügigsten Kleinigkeiten merkt es heraus, ob Andre es wahrhaft gut mit ihm meinen. Wie das Frühlingswehen die Blüthen an's Licht locket, so der warme Odem der Liebe die Blüthen des Geistes aus dem Dunkel einer Kindesseele an das Licht der Welt; dagegen ein Kindesherz, dem die reichste Verstandsbildung, aber keine innige Liebe dargeboten wird, verhärtet sich, und seine köstlichsten Keime und Triebe verkümmern. Selbst die körperliche Pflege des Kindes, was wird aus ihr ohne Liebe? Schon haben wir in unsren grossen Städten mit ihrem zahlreichen Proletariat geradezu scheussliche Beispiele davon, wie Väter und Mütter die dringendsten Bedürfnisse ihrer Kinder ganz unbeachtet lassen und oft sogar die Liebesgaben, die von der Barmherzigkeit fremder Menschen den Kindern zugewandt werden, rauben und für sich selber nutzbar machen, also nicht einmal so viel Sympathie für ihre Kinder zeigen, als die Thiere für ihre Jungen haben. Wenn der Mensch die natürliche Sympathie seines Herzens nicht zu wirklicher Liebe ausbildet, verliert er dieselbe allmählich ganz und wird ein roherer Egoist als das Thier.

Naturalistische Ethiker wie z. B. Herb. Spencer reden gern von einer Zukunft, in welcher die Welt sich zu wahrer Vollkommenheit entwickelt haben, wo im Kampfe um's Dasein alles das untergegangen sein werde, was sich den vorhandenen Lebensbedingungen nicht anzupassen vermochte, dagegen

immer mehr solche Geschöpfe erzeugt werden, deren Organe alle ihnen zugewiesenen Functionen ohne Schmerz mit Lust und Befriedigung verrichten. In dieser Welt, sagt man, werde es auch keine Arbeit mehr geben, die der Mensch nicht gern und mit Behagen ausrichte; Noth und Elend werde von der Welt immer mehr verschwinden und desshalb gar keine Gelegenheit mehr sein, an Anderen Liebe zu üben, weil Jeder sich selber helfen könne; selbst das Grossziehen der Kinder werde dann weniger Opfer der Selbstverläugnung fordern, als das heute der Fall ist, zumal auch die Zahl der Kinder nicht mehr so gross sein werde wie jetzt. Die solch ein utopisches Zukunftsbild von der Welt entwerfen, gestehen eben damit ein, dass ihre Theorie von dem durch „Altruismus“ gemässigten Egoismus als dem rechten socialen Heilmittel auf die wirkliche Welt keine Anwendung leidet. Im Uebrigen belehrt uns die moderne Naturwissenschaft, dass diese irdische Welt, wie weit sie auch zur Vollkommenheit fortschreiten möge, darnach wieder eine allmählich rückschreitende Entwickelung durchzumachen haben werde, welche zuletzt zur Selbstauflösung, zur Desintegration, wie man es genannt hat, führen müsse. In dieser rückschreitenden Entwickelung werden sich Noth und Elend wie widerwärtige Arbeiten in verstärktem Maasse wieder einstellen, ganz abgesehen davon, dass, wenn der Kampf um's Dasein die einzige treibende Kraft in der Entwicklung der Menschheit wäre, dieser Kampf immer erbitterter, immer raffinirter werden und immer grössere Opfer fordern, immer grausamer wüthen würde [1]). Ausserdem muss man fragen, ob denn die Liebe, welche Anderer Wohl zu fördern sucht, nur das materielle Wohl befördern und, wie etwa socialistisch verhetzte Arbeitermassen sich vorstellen, das Glück in gleichen Portionen unter Alle vertheilen solle, wie man aus einer Suppenschüssel Jedem einen Schöpflöffel voll austheilt. Auf dieselbe Frage führt uns jener andere Einwand der Naturalisten, dass die Liebe, wenn sie zu allgemeiner Herrschaft gelange, gar nicht mehr geübt werden könne, weil dann Jeder Liebe üben, Niemand aber die Liebeserweise Anderer egoi-

[1]) Vgl. meine Broschüre: „Der Kampf um's Dasein in der Völkerwelt“.

stisch geniessen wolle. Ganz abgesehen von der Frage, ob jemals eine solche Alleinherrschaft der Liebe auf Erden eintreten wird, — wenn Jemand, der des Andern Hülfe bedürfte, dieselbe zurückwiese mit der Erklärung, er wolle die Liebe des Andern nicht egoistisch ausnutzen, so wäre das ein Zeichen nicht eines wirklich liebenden Herzens, sondern eines völlig unberechtigten Stolzes; und das würde vor Allem dann der Fall sein, wenn Jemand unter solchem Vorgeben die Hülfe ablehnte, die ihm Andere zu seiner sittlichen Läuterung und Veredlung anbieten.

Es bleibt also dabei, dass nicht der kluge und durch die natürliche Sympathie gemilderte Egoismus, sondern die Liebe für das Wohl der Menschheit am besten sorgt und zwar diejenige Liebe, welche das Wohl der Menschheit nicht nur in äusseren Gütern sucht. Wodurch aber kommt der Mensch dazu, seine natürliche Sympathie, die wir das blosse Rohmaterial nannten, zu kultiviren und zur wahren Menschenliebe zu veredeln? Ist es erst die Religion, insbesondere die christliche, die ihn dazu antreibt? Nein, vielmehr ist es das Sittengesetz, dessen absolut gültige Gebote auch hier sich wieder geltend machen? Denn indem seine geistige und inbesondere seine sittliche Begabung dem Menschen zunächst als individuelle, sodann aber als allgemein menschliche Eigenschaft zum Bewusstsein kommt, ergiebt sich ihm daraus die Verpflichtung als eine unbedingt anzuerkennende, wie sich selber, so überhaupt die menschliche Natur, das Wesen des Menschen zu achten; und hierdurch kommt er mit innerer Nothwendigkeit zum Bewusstsein davon, dass die natürliche Sympathie mit anderen Menschen nicht eine dem Belieben des Einzelnen anheimgegebene Empfindung ist, die man nach individueller Willkür entweder hegen und pflegen oder unterdrücken und ersticken kann, sondern dass es ein absolut verbindliches sittliches Gebot ist, diese Empfindung auszubilden und zu kräftigen und dadurch, dass man sie mit der Achtung, die man jedem Menschen um seines geistigen, sonderlich seines sittlichen Wesens willen schuldig ist, verbindet, zu jener wahren Liebe zu erheben, welche vor Allem die sittliche Kraft und Würde des Nächsten, auf welcher alles wahre Menschenglück

beruht, zu fördern und zu kräftigen besorgt und bemüht ist. Wenn hienach die Achtung vor den Menschen als eine unentbehrliche Bedingung für die Entwicklung der echten Menschenliebe erscheint, so könnte die Thatsache hiemit in Widerspruch zu stehen scheinen, dass schon oft eine gewisse Verachtung der Menschen mit grosser Liebe zu denselben sich verbunden zeigte und noch zeigt. Allein wenn man diese Thatsache genauer betrachtet, so ergiebt sich, dass solche „Verachtung“ nicht etwa darauf beruht, dass man in den Menschen, sie verfeinerten Thieren gleichachtend, die geistige, sittliche Bestimmung und Begabung verkennt und läugnet, sondern vielmehr darauf, dass das thatsächliche Verhalten der menschlichen Individuen oft sehr auffallend mit ihrer höheren Bestimmung und Begabung contrastirt und noch öfter zu contrastiren scheint. Es beruht also jene „Verachtung“ der menschlichen Individuen auf der Achtung vor dem Wesen der menschlichen Gattung und insbesondere vor dem innersten Wesensgesetz derselben, dem Sittengesetz.

Wenn daraus, dass diese Achtung mit der natürlichen Sympathie sich verbindet, die Menschenliebe sich entwickeln kann, — dass sie sich thatsächlich in vollem Masse daraus entwickle, dass hiezu nichts Andres erforderlich sei, soll selbstverständlich nicht gesagt werden, und wird hierüber erst im dritten Theile unsrer Untersuchung eingehender zu reden sein —, so will es den Anschein gewinnen, als ob der Mensch, wenn er diese Liebe heget und übet, dies um einer natürlichen Neigung seines Herzens willen und wegen der Befriedigung thue, die es ihm gewährt, dieser Neigung zu folgen, als ob er dies also nicht thue aus Gehorsam gegen ein ihn unbedingt verpflichtendes Gesetz, sondern im Grunde aus selbstsüchtigen, nur veredelt selbstsüchtigen Motiven, da es ihm ja ein hohes inneres Glück gewähre, sein Leben, das sonst zwecklos, nutzlos, inhaltsleer und schliesslich langweilig verlaufen würde, mit solcher heilsamen Thätigkeit zu erfüllen und Anderen nicht nur in Leibesnöthen u. dgl., sondern als Seelenarzt, als Tröster, als Führer zu den schönsten und reinsten Geistesfreuden beizustehen. Hierauf ist zu erwidern, dass von den schweren und harten Proben der Selbstverläug-

nung und Geduld, welche dem Menschenfreunde die Arbeit seiner Liebe oftmals auferlegt, derjenige keine Ahnung hat, welcher nur dann, wenn sein natürliches Mitgefühl aufwallt, Anderen hülfreich beispringt, dagegen da, wo der unmittelbare Eindruck eines Jammerbildes ein abschreckender, wohl gar ekelerregender ist, sich abwendet, dass ferner oft die edelsten Absichten der Menschenliebe verkannt, ihre treusten Bemühungen mit schnödem Undank beantwortet werden und ein liebevoller Wohlthäter manchmals gerade da, wo er seine besten und reichsten Gaben gespendet, sich von den Empfängern am tiefsten verletzt findet. Ausserdem gilt, was oben von den sittlich guten Werken überhaupt gesagt werden musste, in besonders hohem Grade von den Werken der Menschenliebe, dass, wer sie am reinsten und selbstlosesten zu üben bestrebt ist, sein Thun am schärfsten kritisirt und sich oft da mit schmerzlicher Selbstanklage die Seele zermartert, wo Manche, die ihn beobachten, seine Liebesthätigkeit bewundern und preisen. Wenn er also das, was er thut, nur oder hauptsächlich desshalb thäte, weil er dadurch sich selber innere Befriedigung, Freude schaffen will, so würde er schwerlich lange dabei ausharren, weil er sich sagen müsste, dass das innere Glück, welches er allerdings manchmals bei seinem wohlthätigen Wirken empfindet, durch die mit diesem Wirken verbundenen bittren Erfahrungen und schmerzlichen Enttäuschungen weit aufgewogen wird. Er muss daher Menschenliebe üben aus Gehorsam gegen das Sittengesetz.

Zwar wird der Mensch, je reicher er an Liebe ist, desto seltener sich dessen bewusst werden müssen, dass er das, was er in seiner Liebe thut, im Dienste des Sittengesetzes vollbringt; er braucht meistens nicht erst, um sich zur Wohlthätigkeit anzuspornen, sich daran zu erinnern, dass er zu derselben verpflichtet ist, er thut, was er thut, aus eigenem Herzensdrange; seine Neigung zur Erfüllung der Pflicht ist so stark, dass er das Gebot der Pflicht sich nicht jedes Mal erst in's Gedächtniss zu rufen braucht. Aber mit Recht warnt Kant uns vor der Anmassung, „gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken an Pflicht hinwegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloss aus

eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre". Wollten wir das, wir verfielen dann nur zu leicht in die thörichte Selbsttäuschung, mehr gethan zu haben, als wir zu thun verpflichtet sind. Jeder gesunde sittliche Sinn aber erinnert die Menschen, auch wenn sie das Grösseste geleistet haben, daran: „ihr habt nicht mehr gethan als ihr zu thun schuldig waret"; und kann auch die innigste und opferfreudigste Liebe niemals mehr thun als sie schuldig ist, so hat sie Alles, was sie Gutes gethan, im Gehorsam gegen das sie verpflichtende, ihre Schuldigkeit von ihr fordernde Sittengesetz gethan. Im Gehorsam nur? nicht auch aus Gehorsam, d. h. aus dem Beweggrunde, diesem Gesetze gehorchen zu wollen? Kant erklärt bekanntlich nur diejenigen Handlungen für moralische, welche aus Pflichtbewusstsein ohne Neigung geschehen; und hiegegen ist einfach zu constatiren, dass gerade diejenigen Handlungen im höchsten Sinne des Wortes moralische sind, welche aus einer Gesinnung entspringen, in welcher Pflicht und Neigung Eins geworden sind. Mit Recht bemerkt hiezu Ueberweg: „Wohl ist der siegreichste Kampf der Pflicht mit der Neigung die Bedingung, unter der die Stärke der Moralität am anschaulichsten erkannt wird; aber dieser Kampf ist nicht die Bedingung des Bestehens der Moralität; der Erkenntnissgrund ist nicht mit dem Realgrund zu verwechseln." Allein welcher Mensch darf sich rühmen, bei ihm sei die Pflicht so sehr zur Neigung geworden, dass er der Erinnerung an das Gebot der Pflicht gar nicht mehr bedürfe?! Mag manches Mal die Freude an der Pflichterfüllung so gross sein, dass der Mensch des Pflichtgebots nicht bedarf, auch die besten und treuesten Diener des sittlich Guten bedürfen oft und immer wieder, dass das Sittengesetz mit seiner absoluten Forderung: „du sollst!" ihrem sittlichen Urtheil Klarheit, ihrer sittlichen Thatkraft Nachdruck gebe; und da, wo sie die Erinnerung daran entbehren können, werden sie doch, sobald man ihnen dieses: „du sollst" in's Gedächtniss ruft, unweigerlich anerkennen, dass dasselbe für sie zu jeder Zeit und unter allen Umständen absolute, unbedingt verpflichtende Gültigkeit hat.

Demnach behält es trotz aller naturalistischen Einreden

dabei sein Bewenden, dass das Sittengesetz durchaus nicht etwa bloss aus der Erfahrung entnommen und durch Gewöhnung und Erziehung allmählich in die Menschheit hineingetragen, vielmehr im Wesen des Menschen von Haus aus angelegt ist, in diesem Wesen wurzelt und aus demselben heraus mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelt. Der eigenartige Werth des menschlichen Geisteslebens giebt sich jedem halbwegs entwickelten und nicht wieder völlig verkommenen menschlichen Individuum zu fühlen; dadurch kommen demselben die aus diesem eigenartigen Werthe sich unmittelbar ergebenden sittlichen Normen zum Bewusstsein und treten ihm als unbedingt verpflichtende Gebote gegenüber, welche wir unter dem Namen des Sittengesetzes zusammenzufassen gewohnt sind; und dieses Sittengesetz ist so wenig nur aus gesellschaftlicher Fixirung und Tradition der gesellschaftlichen Bräuche und einer hierauf beruhenden Gewöhnung und Erziehung hervorgegangen, dass es vielmehr sehr oft mit der Tradition und dem Urtheil der Gesellschaft in Widerspruch steht. Was dem Menschen als Sitte überliefert wird, erhält erst dann für ihn absolute Gültigkeit, wenn er in solcher Sitte eine sittliche Norm erkannt und als solche anerkannt hat; oftmals aber verpflichtet ihn eine sittliche Norm, der überlieferten Sitte zu widersprechen und Widerstand zu leisten und dabei dem verurtheilenden Spruch der Gesellschaft zu trotzen; und ebenso verbietet das Sittengesetz manchmals dem Menschen eine Handlungsweise, um derentwillen, wenn er sie übte, die Gesellschaft ihn loben und ehren würde.

Das Sittengesetz ist aber ein Freiheitsgesetz. Jedes Gesetz, — dies Wort im strengen Sinne genommen —, ist, weil es nicht zwangsweise durch ein Müssen, sondern nur als Forderung durch ein Sollen maassgebend ist, ein Freiheitsgesetz. Wenn man von Naturgesetzen redet, welche bekanntlich keine Freiheit übrig lassen, sondern mit unwiderstehlichem Zwange, mit Naturnothwendigkeit wirken, so geschieht dies, wie wir oben sahen, durch die Uebertragung eines nur für die Willensthätigkeit gültigen Ausdrucks auf das unwillkürliche Wirken von Naturkräften. Auch das Rechtsgesetz lässt der menschlichen Freiheit noch einen mehr oder weniger weiten

Spielraum, und wenn es unter Umständen durch physischen Zwang zur Durchführung gebracht wird, so ist diese Art der Durchführung stets eine unvollkommene, dem Zweck des Rechtsgesetzes nicht wahrhaft entsprechende. Denn dieser Zweck ist erst dann erreicht, wenn die Menschen freiwillig den Forderungen des Rechtsgesetzes gehorchen, wenn nicht nur die äusseren Handlungen, sondern der Wille und die ganze Gesinnung der handelnden Staatsbürger dem im Rechtsgesetz zum Ausdruck gekommenen Willen der bürgerlichen Gemeinschaft conform sind. Andrerseits wird dieser Zweck des Rechtsgesetzes selbst da, wo es von der psychischen Macht des gemeinsamen Rechtsgefühls getragen wird, und trotzdem es seinerseits auf das gemeinsame Rechtsgefühl des Volkes bildend, läuternd einzuwirken vermag, niemals ganz erreicht; und desshalb wird zur Durchführung des Rechtsgesetzes immer wieder physischer Zwang nothwendig. Ein Freiheitsgesetz in vollem Sinne des Worts ist daher nicht das Rechtsgesetz, wohl aber das Sittengesetz, welches auf allen und jeden Zwang verzichtet und mit seinen Forderungen nur innerlich als Motiv, als Antrieb zum Handeln wirket. Demgemäss ist das Sittengesetz eine Forderung bez. eine Reihe in sich zusammhangender Forderungen, welche aus dem Wesen des menschlichen Geistes entsprungen den Zwecken desselben entspricht, sich mit dem Anspruch absoluter Verbindlichkeit geltend macht, aber nicht zwingend, sondern nur als Motiv, als Antrieb zum Handeln wirket.

Es bleibt also dem Sittengesetz gegenüber für den Menschen allemal die Wahl, ob er von dem aus diesem Gesetze stammenden Motive oder von einem anderen Beweggrunde sich in seinem Handeln bestimmen und leiten lassen will. Man nennt dies die Wahlfreiheit des Menschen. So oft der Mensch von derselben Gebrauch macht, bestimmt er sich jedes Mal in Gemässheit eines auf ihn einwirkenden Motivs; von einer ursachlosen Selbstbestimmung also, die mit dem Causalgesetz in Widerstreit käme, kann überhaupt nicht die Rede sein. Auch steht die Sache nicht etwa so, dass der Mensch jedem der auf ihn wirkenden, ihn antreibenden und reizenden Motive mit dem gleichen Maasse von Freiheit gegenüberstände und sich ganz nach seiner Willkür für dieses oder jenes ent-

scheiden könnte; vielmehr haben gewisse Motive besonders mächtigen Einfluss auf ihn und zwar desshalb, weil seine ursprüngliche Beanlagung, sein Temperament, sein natürlicher Charakter, seine Neigungen und Gewohnheiten mit diesen Motiven von Haus aus verbündet oder allmählich mit denselben verwachsen sind. Aber der Begriff der Freiheit, insbesondere der Begriff der moralischen Freiheit, um welchen es sich hier allein und ausschliesslich handelt, ist völlig ungenügend und unzutreffend gefasst, wenn man ihn nur in dem Sinne von Wahlfreiheit versteht, die im Grunde nichts Anderes ist als die Möglichkeit, willkürlich zu handeln, die Möglichkeit, den Weg zur wahren moralischen Freiheit sich zu verschliessen. Das innerste Wesen dieser Freiheit des Menschen ist vielmehr die Kraft desselben, dem Sittengesetz und den aus diesem stammenden Motiven gemäss sich selbst zu bestimmen und sich von anderen dem Sittengesetz widerstreitenden Motiven frei zu machen und zu erhalten, eine Fähigkeit, die Kant mit dem bekannten Worte bezeichnet hat: „Du kannst, denn Du sollst!“ Diese Freiheit aber zeigt sich in der Erfahrung immer nur als eine werdende, mit ihrer wesentlichen Feindin, der Naturbestimmtheit fortwährend kämpfende und in diesem Kampfe so oft unterliegende, dass sie niemals zu reiner Erscheinung kommt. Nur ein Spiegelbild derselben kommt dem Menschen zu klarem Bewusstsein in dem Gefühl, verantwortlich für seine Handlungen zu sein; denn dieses Gefühl hat zur Voraussetzung die Thatsache des Bewusstseins, dass der Mensch zum Ungehorsam gegen das Sittengesetz nicht gezwungen war, dass er vor demselben sich hätte hüten können, also die Freiheit besass, sittlich gut zu handeln. Aber so unausrottbar das Gefühl der Verantwortlichkeit und das demselben zu Grunde liegende Bewusstsein der Selbstbestimmung, der eigenen Entscheidung über die Willensakte dem Menschen innewohnt, so gewiss, wie in Ritschl's Nachfolge W. Herrmann, gesagt hat, es „der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich ist wie der gemeinen Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln“, so ist uns doch in der Erfahrung immer nur eine theils von der Aussenwelt, theils von den innern Naturtrieben und Begierden, von

dem ursprünglichen Charakter beschränkte und gehemmte Freiheit gegeben, die bloss als eine der rechten Entwickelung entbehrende Anlage, als ein der gesunden nachhaltigen Kraft und Stärke ermangelnder Trieb, nicht aber als eine wirkliche Freiheit zum sittlich Guten erscheint. Dieser Widerspruch zwischen demjenigen, was die Erfahrung lehrt, und demjenigen, was in dem Gefühl der Verantwortlichkeit unser unmittelbares Selbstbewusstsein uns bezeugt, ist für unser Nachdenken ein unlösbares Räthsel.[1]) Man kann zur Lösung desselben sagen, das Gefühl der Verantwortlichkeit sei, da das Sittengesetz des Menschen innerstes Wesensgesetz ist, eine Reaction dieses Gesetzes gegen die Uebertretungen desselben, und durch diese Reaction solle dem Menschen zum Bewusstsein gebracht werden, dass die Kraft, in sittlicher Freiheit sich dem Sittengesetz gemäss zu bestimmen, nicht eine ihm verliehene oder noch zu verleihende Naturgabe, sondern ein von ihm selber zu erringendes Gut, also der Mangel dieser Kraft ein wenigstens theilweise selbstverschuldeter sei. Hierin liegt offenbar eine Wahrheit. Indess hat der Mensch das Bewusstsein, an seinen Uebertretungen schuld und für dieselben verantwortlich zu sein, auch dann noch, wenn er sich bewusst ist, dass er nach der Kraft, dieselben zu meiden bezw. die Reizungen dazu abzuweisen und zu unterdrücken, ernstlich gerungen habe. Zwar für den religiösen Glauben giebt es insofern eine Lösung dieses Räthsels, als er in dem Widerspruch zwischen dem, was die Erfahrung, und dem, was das Gefühl der Verantwortlichkeit bezeugt, etwas von Gott Gewolltes und Gesetztes erkennt, wodurch der Mensch einerseits zu immer ernsterem, unablässigem sittlichen Streben, andererseits dazu getrieben werden soll, die Hülfe des Allerhöchsten für die Behauptung seiner sittlichen Freiheit zu suchen und deshalb betend zu Gott sich zu flüchten; und diese Seite der Sache werden wir später näher ins Auge zu fassen haben. Aber auch so bleibt die Thatsache unaufgeklärt bestehen, dass der Mensch sich die Verantwortung zuschreibt für die ungenügende Erfüllung sittlicher Forderungen,

---

[1]) Vgl. das Pindar'sche Wort: „Werde, der du bist!"

welche genügend zu erfüllen ihm thatsächlich die Kraft gebrach, und zwar auch dann noch theilweise gebrach, als er schon zu Gott sich geflüchtet und die Hülfe Gottes nicht nur gesucht, sondern auch gefunden hatte; denn Gott gewährt ja diese Hülfe nicht auf magische Weise plötzlich mit einem Male, sondern auf sittlich vermittelte Weise und allmählich, und dies ist auch im Christenthum ausdrücklich anerkannt, obwohl gerade das Christenthum lehrt, durch Gottes Gnade werde der Menschengeist und seine sittliche Freiheit so weit gekräftigt, dass er seinen natürlichen Charakter durchgreifend zu erneuern vermöge. Es ist und bleibt also eine Thatsache, dass der Mensch sittliche Kräfte von sich fordert und das Fehlen sittlicher Kräfte sich als Schuld anrechnet, welche zu erlangen ernstlich aber vergeblich sich bemüht zu haben er sich bewusst ist. Indem der Mensch dieses letzte Bewusstsein ausspricht, bekennt er seine Unfreiheit; indem er aber den durch diese Unfreiheit verursachten Mangel sich als Schuld zurechnet, sagt er wiederum: „Du hättest denselben vermeiden bezw. den Mangel ergänzen können", schreibt sich also Freiheit zu und tritt, zu seiner eigenen stets erneuten Pein, mit sich selbst in Widerspruch. Jene tragische Verwickelung des Menschen giebt sich ihm immer wieder zu erfahren, von welcher des Dichters Wort zu den himmlichen Mächten sagt: „ihr schickt in's Leben ihn hinein, ihr lasst den Armen schuldig werden und überlasst ihn seiner Pein".[1])

Nun könnte man sagen und hat es gesagt, diese Pein und jener Widerspruch des Menschen mit sich selber beruhe auf blosser Einbildung. Ein persönliches Wesen, das gewisse Kräfte sich zuschreibe bez. von sich fordere, dieselben aber doch nur höchst ungenügend besitze bez. erlangen könne,

---

[1]) Anm. Selbstverständlich wird eine ernste sittliche Persönlichkeit die Thatsache, dass des Menschen sittliche Freiheit immer nur eine werdende und im günstigsten Falle eine fortdauernde Befreiungsthat ist, niemals dazu missbrauchen, die Schuld ihrer Uebertretungen von sich ab auf Andere, wohl gar auf Gott zu wälzen (vgl. 1. Mos. 3, 12). Wohl aber wird sie auf Grund jener Thatsache, wie Tholuck einmal sagt, „mit sich selbst Geduld haben lernen" und über die Fehler Anderer gelinde, milde urtheilen.

existire gar nicht. Wirklich vorhanden sei nicht ein persönliches Ichwesen, das sich sage: „Du kannst, denn du sollst!“ und das sich Vorwürfe mache, wenn es nicht gethan, was es gesollt, sondern nur ein psychologischer Process, zu dessen Verlauf die Einbildung nothwendig mitgehöre, dass eine mit Wahlfreiheit ausgestattete, zu sittlicher Freiheit bestimmte und für ihr Thun verantwortliche Persönlichkeit diesem Process zu Grunde liegt. Wenn der Mensch von diesem oder jenem Beweggrunde in seinem Handeln sich bestimmen lasse, so geschehe das nicht, weil ein in ihm vorhandener freier Wille sich für dieses oder jenes Motiv entschieden habe, sondern dem stärksten Motive müsse der Mensch folgen, wie die Welle des Meeres dem Druck des Felsens oder des Windes. Auf etwas ganz Aehnliches scheint auch der Satz von W. Wundt's Ethik hinauszulaufen, dass nämlich der Mensch in ethischem Sinne frei handle, wenn er nur der inneren Causalität folge, welche theils durch seine ursprünglichen Anlagen, theils durch die Entwickelung seines Charakters bestimmt werde.

Aber an diesen Satz anknüpfend muss man fragen: Wie? Handelt etwa der Mensch in ethischem Sinne frei auch dann, wenn theils durch seine ursprünglichen Anlagen, die ja bekanntlich sehr oft recht schwächlicher oder krankhafter Art sind, theils durch seine Charakterentwickelung, die bekanntlich recht häufig durch verkehrte Erziehung und andere ungünstige Verhältnisse nachtheilig beeinflusst wird, die „innere Causalität“, der er folgt, eine sittlich böse geworden ist? Aber selbst wenn dieser Fall nicht eintritt, — handelt der Mensch in ethischem Sinne frei, wenn die innere Causalität, der er folgt, nicht er selber d. h. die bei allen Handlungen den letzten Ausschlag gebende, für dieses oder jenes Motiv sich entscheidende selbstbewusste Persönlichkeit, sondern nur dasjenige Motiv ist, welches grössere Gewalt besitzt als alle anderen und desshalb die anderen zurückdrängt? Auf diese Frage muss vor Allem das constatirt werden, dass der Mensch sich nicht nur dessen bewusst ist, von diesem oder jenem sittlichen oder unsittlichen Motiv geleitet und bestimmt zu werden, sondern sich seiner selbst als eines Wesens bewusst ist, welches nicht aus Motiven und den

damit zusammenhangenden Vorstellungen und Gefühlen besteht, sondern welches Motive hat und die Fähigkeit besitzt, unter Umständen auch die stärksten Motive zurückzuweisen, wenn sie dem Sittengesetz widerstreiten. Wenn ein Mensch der Verantwortlichkeit für ein von ihm begangenes Unrecht inne wird, so sagt er sich nicht: „Dies oder jenes Motiv war schuld daran“, sondern: „Du selber warst daran schuld“; und er muss sich auch dann so sagen, wenn er sich eingestehen muss: „nicht Du hast die Motive noch, sondern die Motive haben dich schon und beherrschen dich“, wenn also, wie z. B. bei einem Säufer die Trunksucht, ein unabweisbar auf ihn eindringendes und ihn überwältigendes Motiv ihn zum Unrechtthun getrieben hat; denn dass dieses Motiv so mächtig in ihm geworden ist und solche Gewalt über ihn erlangt hat, ist zum Theil wenigstens die Schuld dessen, der sich von demselben immer wieder bestimmen und schliesslich beherrschen liess. Es ist also der einheitliche Kern der menschlichen Persönlichkeit, der Träger des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens, der sich selber von seinen Gedanken und Gefühlen nicht nur, sondern auch von seinen Motiven klar und bestimmt unterscheidet. Wendet man uns ein, diese Selbstunterscheidung der menschlichen Persönlichkeit von ihrem zeitweiligen Bewusstseinsinhalt sei eine Selbsttäuschung, so erwidern wir: Wenn dies Selbsttäuschung wäre, so gäbe es Nichts mehr, was sicher und gewiss ist; auch das, was sonst viel sichrer ist als die oft täuschenden Sinneswahrnehmungen, nämlich was wir in uns als unzweifelhafte Thatsache des Bewusstseins vorfinden, wäre dann ungewiss; und das Causalitätsgesetz, wonach ich für jede Wirkung eine Ursache fordern muss, könnte dann ebenso wohl auf Selbsttäuschung beruhen wie das Selbstbewusstsein, worin der Mensch sich selbst, sein Ich von allen in ihm sich vollziehenden psychologischen Processen unterscheidet.

Dieses Ich ist, wie wir sahen, ein unbekanntes X, und ebenso hat das Wesen der ihm eignen Freiheit etwas Geheimnissvolles, das dem menschlichen Denken ein ungelöstes Problem stellt. Aehnliches aber zeigt sich, wenn wir die Frage zu beantworten suchen, wodurch das Sittengesetz zich zu-

nächst und ursprünglich kund giebt, ob durch das verstandesmässige Denken oder durch ein mehr oder weniger dunkles, von dem Verstande nicht näher zu definirendes Gefühl. Die Antwort lautet, dass es durch ein solches Gefühl geschieht, welches zugleich als Trieb, als Begehren sich geltend macht.

Kant hat bekanntlich das Gefühl auf sittlichem Gebiet mit sehr misstrauischen Blicken angesehen und auf das entschiedenste dagegen protestirt, dass durch dasselbe das sittliche Handeln jemals motivirt werde. Pflichterfüllung, Gehorsam gegen das Sittengesetz darf sich nach Kant nicht auf ein sittliches Gefühl stützen oder berufen, sondern nur auf das, was er praktische Vernunft nennt, auf einen in Form eines verpflichtenden Gesetzes wirkenden Willen, dessen wir a priori vor aller Erfahrung uns bewusst sind und dessen Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit für sich selber so gewiss ist, so fest steht, dass sie nicht erst durch Gemüthserfahrungen gestützt zu werden braucht. Zwar weiss Kant die erhebenden W i r k u n g e n des sittlichen Wollens und Handelns auf die Gemüthsstimmung zu schätzen und rühmt dieselben mit warmen Worten, wenn er z. B. schreibt: „Der reine moralische Beweggrund lehrt den Menschen seine eigene Würde fühlen und giebt dem Gemüthe eine ihm selber unerwartete Kraft, in der Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. . . . Das Herz wird von einer Last, die es jederzeit niederdrückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschliessungen dem Menschen ein inneres ihm selber nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird“. Aber solche sittlichen Gemüthsempfindungen sollen nach Kant niemals Beweggrund zum sittlichen Handeln sein. Also darf nach ihm auch das Sittengesetz selber nicht durch eine dem Gemüth entstammende Empfindung, nicht durch ein Gefühl sich dem Menschen kund geben, sondern durch die Vernunft soll es sich offenbaren. Allein was ist nach Kant „Vernunft“? Er unterscheidet bekanntlich Verstand und Vernunft sehr bestimmt. Doch ist ihm die Vernunft im theoretischen Sinne nur ein verfeinerter Verstand;

so z. B. wenn er erklärt: „Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten; aber zum Kupferstechen muss man die Radirnadel brauchen". Die Radirnadel ist ihm hier die Vernunft, die, wie er sagt, „im Allgemeinen aus blossen Begriffen urtheilt". Das Urtheilen aber aus allgemeinen Begriffen ist ebenso gut Verstandesarbeit, wie das Urtheilen über Thatsachen der sinnlichen Erfahrung; der Unterschied ist nur ein gradueller, sintemal auch „blossen Begriffen" etwas Sinnliches, wenn auch noch so abstract Sinnliches anhaftet. Mit Recht betont Kant, dass diese Vernunft, die wir als Verstand zu bezeichnen für richtiger und zweckdienlicher halten, und die Kant die theoretische nennt [1]), das Uebersinnliche, die Welt der Ideen zu erfassen und zu begreifen nicht vermöge. Dagegen soll nach ihm die „praktische" Vernunft hierzu im Stande sein. Diese ist ihm das Vermögen, die Ideen „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" zu erkennen und eine zweifellose Gewissheit von der objektiven Realität dieser Ideen zu gewinnen. Aber ist es nicht auffallend, dass die praktische Vernunft etwas vermögen soll, was der theoretischen gänzlich abgesprochen wird? Und dient es nicht besser der Klarheit, entspricht es nicht in weit höherem Maasse dem psychologischen Thatbestand, wenn man nicht der „praktischen Vernunft", sondern dem Gemüth des Menschen und seinen geistigen Gefühlen das Vermögen zuschreibt, die Welt der Ideen, insbesondere auch das dieser Welt angehörende reine Freiheitsgesetz, das Sittengesetz ahnend zu erkennen und zu erfassen? Wenn wir diese Frage bejahen, sind wir uns darüber völlig klar, dass die geistigen Gefühle des Menschen dies nicht vermöchten ohne die Mitwirkung des Denkens und des Wollens. Dass das Wollen, oder, um mit Kant zu reden, die praktische Vernunft, hier mitthätig ist, leuchtet von selber ein. Dass aber auch das Denken, der Verstand, nach Kant die theoretische Vernunft, hier mitwirkt, ergiebt sich unter Anderm auch aus den scharfsinnigen Verstandesdeductionen, mit welchen

---

[1]) Wie gross die hierin heutzutage herrschende Sprachverwirrung ist, zeigt unter Anderem die Behauptung Ed. v. Hartmann's: „Die Vernunft ist angeboren; der Verstand kommt mit den Jahren".

Kant jene grossen Ideen als Postulate der praktischen Vernunft aufzuzeigen bemüht ist. Denn die Sache steht doch selbstverständlich nicht so, dass ausschliesslich Kant sich der Hülfe des Verstandes bedienen musste, um sich und Andern diese Ideen zum Bewusstsein zu bringen. Vielmehr bei Jedem, der sich der idealen Welt, insbesondere des Sittengesetzes einigermassen klar bewusst werden will, bedarf es der Mithülfe des verständigen Denkens. Aber vor allem Andern und mehr als alles Andere ist es das Gefühl des Menschen, welches ihn befähigt, eine über die sinnliche Erfahrung hinausreichende Welt zu erfassen, welche höhere Güter d. h. solche, die werthvoller sind als die herrlichsten Güter der Sinnenwelt, in sich birgt. Hier gilt das Göthe'sche Wort noch in andrem Sinne als der Dichter es gemeint hat: „wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen". Nicht derjenige besitzt von jener höheren Welt das Meiste, der die meisten und klarsten Verstandesbegriffe von derselben gebildet hat, sondern dessen Gemüth die innigsten Empfindungen von derselben zu eigen hat; und wer nicht ein Mehreres davon besässe, als er mit Kant's praktischer Vernunft zu erfassen und zu bethätigen oder mit Kant's theoretischer Vernunft als Postulate der praktischen aufzuzeigen vermag, der hätte das volle Bürgerrecht in der Welt, die ihre innerste Herrlichkeit nur dem Gemüth des Menschen offenbart, noch nicht erlangt.

Nun ist allerdings das Misstrauen Kant's gegen das Gefühlsleben des Menschen durchaus nicht ganz unbegründet. Es schleichen sich in dasselbe sehr häufig nichts weniger als unparteiische Empfindungen ein, die vielmehr dem Angenehmen oder dem Nützlichen zugeneigt sind als demjenigen, was das Sittengesetz fordert, und die bald durch eine Sentimentalität, welche im Grunde nur ein verfeinerter Egoismus ist, bald durch einen Utilitarismus, der sich in das Gewand der Humanität kleidet, das rein Moralische völlig zu verderben drohen. Aber das Gefühl von dem moralischen Wollen gänzlich auszuschliessen, ist nicht angängig, weil unläugbar ein Wollen ohne Fühlen ebenso wenig stattfindet als ein Gefühl ganz ohne Begehrung, ohne Willensregung bleibt. Ausserdem ist es eine unläugbare Thatsache, dass die edelsten Regungen

und Triebe des Menschen, wie z. B. Ehrfurcht und Pietät, Barmherzigkeit und Opferwilligkeit, auch alle religiösen Erregungen ursprünglich dem Gemüth des Menschen entstammen; und es ist daher nicht einzusehen, warum das sittliche Wollen und Handeln, wie Kant meint, nothwendig verunreinigt werden müsse, wenn es sich auf Gemüthserregungen beruft und stützt. Verdächtig können diejenigen Erregungen des Gemüths sein, durch welche dasselbe auf äussere Anregungen und Einwirkungen reagirt, welche von Zufällen aller Art abhängig und höchst verschiedener Art sind, also auch unlauterer oder niedriger Art sein können. Aber die Gemüthserregung, durch welche das Sittengesetz sich kund giebt, ist nicht durch äussere zufällige Anregungen, sondern durch eine innere sich stets gleich bleibende Bestimmtheit des Geistes hervorgerufen und ist keine bloss reagirende, sondern eine selbstthätige, welche alle Gefühle und Begehrungen auf Eine normale Grundform bezieht und zum Innehalten dieser Grundform aufruft und antreibt.

Mit Recht weist Kant es zurück, die Geltung des Sittengesetzes auf ein Gefühl der Lust zu gründen. Denn dieses Gesetz hat ja unbedingte Geltung auch da, wo der Mensch voraussieht, dass ihm durch die Befolgung desselben die stärksten Gefühle der Unlust erregt werden; und wollte er, wie schon oben erinnert wurde, dem Sittengesetz nur gehorchen um der innern oder äussern Lust willen, die dieser Gehorsam ihm einbringt, so hätte er nicht aus Gehorsam gegen jenes Gesetz, nicht sittlich, sondern aus egoistischem Streben nach einer Lusterfahrung, also unsittlich gehandelt. Aber es giebt auch Gefühle, bei welchen ich weder Lust noch Unlust, weder Annehmlichkeit noch Unannehmlichkeit empfinde; dahin gehört z. B. das Gefühl des Staunens, und ein ähnliches, aber höheres, Ehrfurcht gebietendes ist das Gefühl, durch welches das Sittengesetz sich ursprünglich ankündigt. W. Herrmann (d. Rel. i. Verh. z. Welterk. u. Sittl.) bezeichnet als den eigentlichen Nerv des Begehrens eine „innere Spannung, die sich nicht näher definiren lässt“. Eine „innere Spannung“ aber ist ein Gefühl, das weder Lust noch Unlust in sich schliesst; und während bei dem gewöhnlichen Begehren aller-

dings zu dieser inneren Spannung stets ein Gefühl der Lust sich hinzugesellt und mitwirkt, den Willen zum Handeln zu bestimmen, ist dies bei der von dem Sittengesetz erregten Spannung und dem aus derselben hervorgehenden Begehren insofern nicht der Fall, als dasselbe auf ein unbedingt Werthvolles gerichtet ist, welches vielmehr ein dem Staunen verwandtes Gefühl ehrfürchtiger Achtung als Lust erregt, das zu erstreben zwar Lust gewährt, das zu vernachlässigen oder zu verletzen Unlust erregt, — und das Gewissen in seiner primären Gestalt ist das rügende, dem Menschen Unlust, Bangigkeit erregende, wovon noch an andrer Stelle zu reden ist —, das aber nicht desshalb erstrebt wird, weil mit diesem Streben Lust, mit dem Unterlassen desselben Unlust verbunden ist, sondern das unbedingt, auch wenn das Streben danach nur Unlust erregte, erstrebt werden muss. Herrmann sagt treffend, dass, wenn man die sittliche Willensrichtung als unbedingt werthvoll erkennt und schätzt, „man die Anerkennung eines unbedingten Gesetzes vollzieht, dem man dieses ganze von der verschiedenartigsten Lust durchzitterte Selbst in seinem Wollen unterwirft“. Wenn er aber alsbald hinzufügt: „mag nun die Stimme des Gefühls für die Forderungen des Gesetzes sprechen oder dagegen“, so muss meines Erachtens nach dies so ausgedrückt werden: „mag nun ein Gefühl der Lust die Forderungen des Gesetzes unterstützen oder ein Gefühl der Unlust denselben entgegenwirken“. Dasjenige Gefühl, in welchem sich das Sittengesetz ursprünglich ankündigt, spricht selbstverständlich, obwohl es kein Gefühl der Lust ist, für die Forderungen dieses Gesetzes, während sehr oft das Gefühl der Lust, von welchem die dem Sittengesetz gemäss bestimmte Willensrichtung begleitet zu sein pflegt, von Gefühlen der Unlust, welche demselben Widerstand entgegensetzen, überwogen wird.

Der Behauptung, dass das Sittengesetz in einem Gefühl sich ankündigt, halten Kant und seine Nachfolger entgegen, dass dadurch das Sittengesetz auf die Erfahrung gestützt werde, während dasselbe vor aller Erfahrung vorhanden und wirksam sei. Aber auch Herrmann, obwohl er hierin ganz mit Kant geht, muss doch zugeben, dass nicht bloss die Wirksamkeit des Sittengesetzes, sondern auch das ausdrück-

liche Bewusstsein von demselben der Erfahrung vorhergeht; und mehr soll auch meine Behauptung, dass das Sittengesetz durch ein Gefühl sich ankündige, gefühlsmässig zum Bewusstsein komme, nicht sagen. Es fragt sich nur, ob das Bewusstsein von dem Sittengesetz ein gegenständliches ist, das dem Erkenntnissgebiet des menschlichen Denkens angehört, oder ein zuständliches, das im menschlichen Gefühlsleben seinen Ursprung hat. Dass das letzte der Fall ist, dafür spricht namentlich auch folgende Erwägung.

Behauptet man, dass das Bewusstsein vom Sittengesetz ein gegenständliches, durch verstandesmässiges Erkennen gewonnenes ist, so muss man entweder eine klare und übereinstimmende Erkenntniss dieses Gesetzes und seines Inhalts in den verschiedenen menschlichen Individuen voraussetzen; und damit steht in offenbarem Widerspruch die Thatsache, dass die Meinungen der Menschen über das, was gut und böse ist, bekanntlich in den verschiedenen Völkern und Zeitaltern sehr von einander abweichende waren und bei ungleichen Anlagen, Bildungsstufen und Verhältnissen der menschlichen Individuen heute noch von einander abweichende sind. Oder aber man abstrahirt von allem Inhalt des Sittengesetzes und giebt nur eine formale Bestimmung desselben. Das thut z. B. Kant, wenn er das sittliche Handeln als das pflichtgemässe bestimmt und weiter erklärt, dasselbe müsse so sein, dass daraus ein für alle Menschen gültiges Gesetz entnommen werden könne. Denn nicht nur das Pflichtgebot ist als solches ein rein formales, sondern auch die Forderung der Allgemeingültigkeit kommt darüber nicht hinaus und lässt die Frage unbeantwortet, was der sittliche Inhalt derjenigen Handlungsweise ist, aus welcher eine allgemein gültige sittliche Gesetzgebung entnommen werden soll und kann. Dieser Inhalt würde, falls die Menschheit die Moral des Egoismus im Kampfe um's Dasein zu einer allgemein gültigen erheben würde, das gerade Gegentheil sein von demjenigen, was heute Gottlob! noch ziemlich allgemein als Pflichtgebot anerkannt ist. Münsterberg (Ursprung der Sittlichkeit) geht mit Kant von der bloss formalen Bestimmung der Sittlichkeit aus und kommt dadurch zu dem Satze, „dass die Sittlichkeit durchaus nicht

das werthvollste Moment des handelnden Menschen ist", eine Behauptung, die in diametralem Gegensatze zu Kant's sittlicher Weltanschauung steht. Hier zeigt sich klar, dass die Kant'sche Bestimmung des sittlichen Handelns als des pflichtgemässen und allgemein gültigen Handelns völlig ungenügend, weil bloss formal ist. — Nimmt man dagegen an, dass, wie wir sagen, das Bewusstsein vom Sittengesetz ein zuständliches, ein Gefühl ist, und zwar ein solches nicht bloss von der Form, sondern auch von dem Inhalt des Sittengesetzes, so sagt man sich sofort, dass den Gefühlen des Menschen eine gewisse Unbestimmtheit eigenthümlich ist, namentlich den höheren Gefühlen, und dass, weil dem so ist, weil also auch das Gefühl von dem Sittengesetz und seinem Inhalt etwas Unklares, Schwankendes hat, dasselbe unvermeidlich verschiedenartigen, oft stark von einander abweichenden, ja entgegengesetzten Auslegungen unterliegt, und desshalb die Vorstellungen und Meinungen über den Inhalt jenes Gesetzes je nach der individuellen Begabung und Umgebung und der Culturstufe der einzelnen Menschen oder Völker mannichfaltige, mit einander streitende sind. Bei dieser Annahme kommt man auch über jene Schwierigkeit hinweg, in welche Kant sich dadurch verwickelt hat, dass er den ganzen Inhalt des Sittengesetzes nicht aus der Erfahrung entnommen wissen will, sondern als einen vor aller Erfahrung a priori vorhandenen behauptet. Kant hat dies nicht consequent durchzuführen vermocht; und es ist das überhaupt unmöglich. Denn einen Theil der sittlichen Gebote lernen wir erst durch die sittliche Erfahrung kennen. Andrerseits hat Kant insofern Recht, als er fordert, dass vor aller Erfahrung schon ein feststehender, der menschlichen Willkür entzogener Inhalt des Sittengesetzes da sein müsse. Beides aber kommt zu der ihm gebührenden Geltung, wenn man sagt, das Gefühl, wodurch das Sittengesetz im menschlichen Gemüthe sich ankündigt und das vor aller Erfahrung a priori da ist, enthalte nicht nur formale, sondern auch inhaltliche sittliche Bestimmungen, indem es dem Menschen, je nach dem hohen oder tiefen Stand seiner Beanlagung und Bildung mehr oder weniger klar anzeige bez. andeute, worin das Gute be-

stehe, zu welchem das Sittengesetz ihn verpflichtet. Da Gefühl und Erkenntniss nicht streng von einander geschieden sind, sondern in innerem Zusammenhang stehen, da desshalb das Gefühl oft schon dunkel ahnt, was die Erkenntniss erst später auf klare Begriffe bringt, so vermag auch das sittliche Gefühl durch Ahnungen, welche die Stelle eigentlicher Erkenntniss vertreten, über den Inhalt des Sittengesetzes einen gewissen Aufschluss zu geben. Andrerseits wird das sittliche Gefühl erst durch die Erfahrung über den vollen Inhalt des Sittengesetzes allmählich aufgeklärt; und indem es das verständige Denken zuhilfenimmt, um die eigenen Erfahrungen wie diejenigen andrer Menschen geistig zu verarbeiten, lernt der Mensch nach und nach immer besser, in sittlichen Grundsätzen dasjenige zusammenzufassen, was die Richtschnur seines Handelns für jeden besondern Fall sein soll. Allein er wird hiermit niemals ganz fertig und kann das um so weniger werden, weil der volle Gehalt des Sittengesetzes in seiner allseitigen Ausbildung den Menschen überhaupt noch nicht zu klarem Bewusstsein gekommen, sondern dies als das Endergebniss der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit erst von einer fernen Zukunft zu erwarten ist, eine Wahrheit, die auch auf die volle Zustimmung derer Anspruch hat, welche mit uns der Ueberzeugung leben, dass im Christenthum die principiellen sittlichen Grundsätze in einer für alle Zeiten und alle Völker massgebenden Klarheit und Schärfe bereits gegeben sind.

Aus dem Bisherigen hat sich uns ergeben, dass die theoretische Begründung der Sittlichkeit nur in sehr beschränktem Masse möglich ist und dass nicht nur der Träger des Sittengesetzes und der sittlichen Freiheit, der Menschengeist, nicht nur das Wesen dieser Freiheit, sondern auch das Sittengesetz selber, eben weil es sich nicht so sehr durch verstandesmässiges Erkennen, als vielmehr durch das Gefühl offenbart, etwas Geheimnissvolles an sich hat, das wissenschaftlich zu definiren nicht möglich ist.

Nun könnte man sagen, dass eben dieses Geheimnissvolle im Menschen die göttliche Macht sei, welche wir in der Religion verehren, dass daher aller Gehorsam gegen das

Sittengesetz ein Gottesdienst sei und alle Moral mit der Religion unmittelbar zusammenfalle, demnach derjenige von ganz falschen Voraussetzungen ausgehe, welcher von einer selbständigen Stellung der Moral zur Religion rede. Dem gegenüber ist zunächst Folgendes zu erinnern.

Gerade das unbekannte X im Menschen, dessen Wesen wir nicht zu definiren vermögen, ist dasjenige Gebiet seines Seelenlebens, in welchem die Religion ihren Mutterschooss gleichsam und ihre Heimath hat; aber, wohl gemerkt, nicht die Religion allein, sondern auch das Sittengesetz und die sittliche Freiheit haben hier ihren Ausgangspunkt, ihre Geburts- und Heimathsstätte. Ferner ist selbstverständlich das Sittengesetz von Gott gegeben, und mit Recht nennt man es das Gesetz Gottes. Aber der Mensch kann dasselbe innehalten und befolgen und thut das sehr oft wirklich, ohne sich dabei Gottes bewusst zu werden, ohne mit Gott in persönlichen Verkehr zu treten. Daraus dass das Sittengesetz von Gott stammt, folgt doch noch lange nicht, dass der Mensch, dem es sich bekundet und der ihm gehorcht, Religion habe und übe. Dies folgt hieraus ebenso wenig, wie aus der Thatsache, dass die Naturgesetze von Gott stammen, der Schluss gezogen werden kann, die Natur, indem sie diesem Gesetze gehorche, bekunde damit Religion, ebenso wenig, wie aus der andern Thatsache, dass der Schönheitssinn oder die intellectuelle Begabung oder die Mischung der Temperamente eines Menschen im letzten Grunde aus dem schöpferischen Willen Gottes hervorgegangen ist, die Folgerung gezogen werden kann, der Mensch trete durch Ausbildung jenes Sinns oder jener Begabung oder jener Temperamentsmischung in ein religiöses Verhältniss zu Gott.

Was ist denn überhaupt Religion? Wenn wir diese Frage, soweit sie für uns hier in Betracht kommt, zu beantworten suchen, so constatiren wir zunächst, dass in der Religion der Mensch über sich selber hinausgreift nach einer Macht, die ihm überlegen ist. Also tritt der Mensch durch die Religion nicht etwa in ein Verhältniss zu seinem eigenen Wesensgesetz oder zu jenem centralen Lebensgrunde seines Wesens, welchen wir als X bezeichnet haben,

zu dem idealen, göttlichen Kern der Menschennatur, sondern zu einem Wesen, welches von dem menschlichen Wesen bestimmt unterschieden und über dasselbe hoch erhaben ist. Zwar verläuft alles das, was wir als religiöse Erfahrung bezeichnen können, innerhalb des menschlichen Geisteslebens. Auch das, was wir Offenbarung Gottes nennen, ist eine Selbstbezeugung Gottes im Menschen; und was Gott durch die Natur oder durch grosse geschichtliche Persönlichkeiten offenbart, erhält für den Menschen eine religiöse Bedeutung und einen religiösen Werth erst dadurch, dass er es in sein Geistesleben aufnimmt und in demselben als eine an ihn gerichtete, auf ihn bezogene Gottesoffenbarung erlebt und immer auf's Neue erlebt. Aber trotzdem wird es dem religiös erregten Menschen, sobald er sich seines Verhältnisses zu Gott klar bewusst wird, zweifellos gewiss, dass diese in ihm stattfindenden Gottesoffenbarungen nicht etwa blosse Kundgebungen seines allgemein menschlichen Wesens sind, welches in seiner unveränderlichen Gleichheit, Stetigkeit und Gesetzmässigkeit gegenüber dem empirischen Ich mit seinen stets wechselnden, oft regellos und zuchtlos auf- und niederwogenden Zuständen sich offenbart und geltend macht, sondern dass dieselben auf einer im Menschengeiste stattfindenden Selbstbezeugung einer Macht beruhen, deren Wesen und Wirken über den engen Bereich der Menschennatur weit hinausgeht und deren Offenbarungen so wenig eine blosse Abspiegelung des menschlichen Geisteslebens sind, dass sie vielmehr schon, ehe noch der Menschengeist nach ihr, nach Gott fragt, ehe in dem Menschen ein Gottesbewusstsein entsteht und sich reget, ihr Wirken im Menschen beginnt und das Verlangen nach Gott weckt, die Richtung der Empfindungen und Gedanken auf Gott anregt.

Ferner ist hier nachdrücklich zu betonen, dass das Wesen der Religion allemal ein persönliches Verhältniss zu der dem Menschen überlegenen höheren Macht in sich schliesst. Es heisst daher den Begriff der Religion viel zu unbestimmt fassen, wenn man, wie W. Wundt, alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle für religiöse erklärt, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüths vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen.

Abgesehen davon, dass nach dieser Definition es den Anschein gewinnen muss, als sei der religiöse Mensch als solcher stets und überall der Fordernde, die eignen Wünsche, zwar die des Gemüths, aber doch die eignen geltend machende und desshalb selbstsüchtige Mensch, während vielmehr im Wesen der wahren Religion ganz besonders das liegt, dass der Mensch den Forderungen Gottes sich unterwerfen und auf die eignen Wünsche, auch auf die des Gemüths, oftmals ganz verzichten lerne, um in Gottes Willen sich zu ergeben, — ganz abgesehen hiervon, fehlt bei jener Begriffsbestimmung die dem religiösen Leben wesentliche und unentbehrliche persönliche Beziehung zur Gottheit. Wie verschieden auch die Vorstellungen von Gott sich gestaltet haben, überall da, wo der Bildung dieser Vorstellungen nicht ein blosses Verstandesinteresse, nicht ein bloss ästhetisches, sondern ein religiöses Interesse zugrundeliegt, wird Gott auf irgend eine Weise personificirt und mit solchen Eigenschaften ausgestattet gedacht, dass der Mensch mit ihm in persönlichen Verkehr treten kann. Selbst da, wo man pantheistisch das Universum zu Gott macht, werden von allen denen, die wirklich Religion haben, dem Universum unwillkürlich, im Widerspruch mit dem pantheistischen Ausgangspunkte, solche Eigenschaften beigelegt, welche dasselbe als beseelt, als selbstbewussten Geist, — man erinnere sich z. B. an die in D. Strauss' „neuem Glauben" dem Weltall zugeschriebene „Vernunft und Güte" — erscheinen lassen und die eine persönliche Beziehung zu demselben ermöglichen. Der religiöse Mensch kann nicht leben ohne einen Gott, der von sich selber weiss und daher auch von ihm wissen kann, der sich selber als ein Ich erfasst und zu welchem der Mensch daher zu reden, zu beten vermag. Hier ist freilich Eins nicht zu vergessen, nämlich dass es auch ein unbewusstes religiöses Verhältniss giebt, wo von einem persönlichen Verkehr zwischen Gott und Mensch, allerdings nur zeitweilig, nicht die Rede ist. Gerade die frömmsten Menschenherzen nehmen auch dann, wenn sie nicht mit Bewusstsein sich in unmittelbare Beziehung zu Gott setzen, unwillkürlich immer wieder die Richtung auf Gott, kehren aus der Beschäftigung mit weltlichen Dingen ganz von selber, unbewusst

zu Gott zurück; gleichwie die Nadel des Compasses, in wie starke Schwingungen sie auch versetzt war, immer wieder nach Norden sich wendet, und gleichwie die Blume, auch wenn der Himmel von finsteren Wolken verhüllt ist, sich stets himmelwärts richtet. Aber diese religiöse Grundstimmung des Gemüths kommt, je intensiver sie ist, desto öfter dem Menschen zum Bewusstsein, und dann wird er sich alsbald auch dessen bewusst, dass sein Gott ein persönliches Wesen ist, mit dem er in unmittelbarer Wechselwirkung steht, der zu ihm redet, auf ihn wirket und zu dem er reden, bitten und danken kann. Wenn die Hegel'sche Schule an die Stelle des Gebets die „Erhebung in das Allgemeine“ setzt, so ist „das Allgemeine“ ein so unbestimmter Ausdruck, dass man darunter nicht bloss die Gottheit, sondern alles mögliche Andere verstehen, jedenfalls ebensowohl ein Weltgesetz bez. das Sittengesetz oder die Idee des Guten sich unter diesem „Allgemeinen“ denken kann. Erhebung aber zum Sittengesetz und Vertiefung in die Idee des Guten kann, so werthvoll sie ist, doch nicht Religion genannt werden, weil ein persönliches Verhältniss des Menschen zum Sittengesetz oder zur Idee des Guten nicht möglich ist. Denn von dem die Forderung des Sittengesetzes erhebenden und geltend machenden, die Idee des Guten in sich hegenden geistigen Ich des Menschen kann zwar gesagt werden, dass es Selbstbewusstsein hat; aber das Verhältniss des empirischen Ich zu diesem idealen Ich ist desshalb kein religiöses, weil der Mensch über sich selber, über sein eigenes Wesen nicht hinauskommt. Das Sittengesetz aber und die Idee des Guten an und für sich hat kein Selbstbewusstsein, kann sich also auch nicht zu dem Menschen in persönliche Beziehung setzen.

Andrerseits aber wird durch „die Erhebung in das Allgemeine“, welche vom Pantheismus, insbesondere von dem Hegel'schen, als das Wesen der Religion bezeichnet wird, die Persönlichkeit des Menschen um ihre wesentlichsten Rechte verkürzt, weil diese Erhebung für sie in Wahrheit ein Untergang ist, insofern sie durch dieselbe in dem Allgemeinen aufgehen und untergehen soll. Auch der Mysticismus schädigt den persönlichen Charakter des religiösen Verhältnisses, in-

dem er fordert, der Mensch müsse anbetend also in Gott sich versenken und so völlig von sich selber loskommen, dass er in Gott sich selber verliere. Zwar ist hierin die Wahrheit enthalten, dass ohne Selbstverläugnung, ohne ein Vergessen seiner selbst der Mensch nicht wahrhaft zu Gott kommen und nicht wahrhaft anbeten kann, und dass er desshalb, wie Christus es ausdrückt, seine Seele verlieren muss, um sie zu finden. Aber hier ist nur ein solches Verlieren gemeint, das zum Finden führt, nämlich ein in der Hingebung an Gott sich vollziehendes Aufgeben seiner selbst, durch welches der Mensch sich selbst, sein wahres Ich, sein innerstes Personleben in geläuterter und erhöhter Lebenskraft wiedererlangt. Ein völliges Aufgeben seiner selbst durch die anbetende Versenkung in Gott führt hingegen consequenter Weise zur brahmanischen Selbstertödtung, zu einer Askese, welche nicht nur das sinnliche, sondern auch das geistige Leben aushöhlt, entleert und schliesslich vernichtet. Dem gegenüber wird der religiöse Mensch immer wieder das Bewusstsein in sich wachrufen, dass er, wenn er sich selber verloren, auch Gott verloren hat; und treffend sagt in dieser Beziehung C. Schwarz (Wesen d. Rl.): „so völlig und unbedingt die Hingebung, so völlig und unbedingt ist auch die Selbsterhaltung“. Nur da kann der Mensch seines Gottes gewiss und seines religiösen Verhältnisses froh werden, wo neben dem Gefühl der Abhängigheit von Gott das Gefühl der Freiheit in Gott nicht fehlt. Diese religiöse Freiheit ist von der sittlichen bestimmt zu unterscheiden. Während die sittliche Freiheit die Kraft ist, dem Sittengesetz gemäss sich selber zu bestimmen und vermöge dieser Selbstbestimmung unabhängig von all den Mächten der Welt, die ihn daran hindern können, seine sittliche Aufgabe in der Welt zu vollbringen, besteht das Wesen der religiösen Freiheit des Menschen in der unmittelbar von Gott in ihm geweckten Kraft, der Welt mit dem Bewusstsein gegenüberzutreten und gegenüberzustehen, dass er trotz aller ihrer Anfechtungen und insbesondere trotzdem er seine sittliche Aufgabe in der Welt noch lange nicht vollendet hat, in dem Hingegebensein an Gott die Gemeinschaft mit Gott selig geniessen kann. Dass

durch solchen Genuss der Gottesgemeinschaft dem Menschen auch seine sittlichen Kräfte für seine Aufgabe in der Welt gehoben und gestärkt werden, dass gerade hier der Punkt ist, auf welchem Religion und Sittlichkeit sich innig berühren und wo aus dem religiösen Leben mit innerer Nothwendigkeit sittliche Antriebe sich entwickeln, ist unzweifelhaft. Aber hier handelt es sich darum, festzustellen, dass der Mensch in der religiösen Freiheit sich seiner Unabhängigkeit von der Welt und seiner Geborgenheit in Gott um so klarer und reiner bewusst ist, je rückhaltloser und vollständiger sein Hingegebensein an Gott, seine Gottgelassenheit ist.

Wir haben mit dem bisher Gesagten schon Stellung genommen zu der Streitfrage, ob der mystische Charakter des religiösen Verhältnisses, das Mysterium in der Religion, sein Recht habe oder nicht, und wollen hier noch ausdrücklich erklären, dass uns dieser mystische Charakter dem innersten Wesen der Religion zugehörig und unentbehrlich, ein integrirender Bestandtheil derselben zu sein scheint. Ein persönliches Verhältniss des Menschen zu Gott schliesst eine unmittelbare Berührung von Gott und Mensch, eine reale Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch in sich, in welcher Gott sich dem Menschen offenbart, der Mensch aber zu Gott sich erhebt und sich ihm ergiebt; und diese Wechselbeziehung hat einen mystischen Charakter, sie ist das Mysterium der Religion. Wo dieses zur Selbstdarstellung kommt, geht der Mensch „in sein Kämmerlein und schliesst die Thür zu“, d. h. er kehrt in sich selber ein und schliesst sein Herz gegen die Welt und Alles, was in der Welt ist, zeitweilig zu, um Gott allein zu suchen und zu finden und Gottes Offenbarung in sich zu vernehmen. In diesem Sinn betet der fromme Dichter: „Zeuch mich von aller Welt allein, dass nur wir zwei beisammen sein!“ Herrmann tadelt nun, dass in die Stille dieses religiösen Mysteriums, in welche die Zusammenhänge der Welt nicht hineinreichen, auch die sittliche Gesinnung nicht hineinwirke, also „auf dies innerste Leben der Seele keinen Einfluss ausübe“. Da Herrmann über die „Innerlichkeit der subjectiven Religion“ urtheilt, dass sie „nichts für sich Wirkliches“ sei, so entsteht zunächst die

Frage, ob Herrmann „dies innerste Leben der Seele“ als etwas Reales anerkennt oder nicht. Aber davon abgesehen, er tadelt, dass in jenem innersten Heiligthum der Religion der Mensch nicht auf den sittlichen Lebenszweck gerichtet sei. Für ihn ist das Wesen der Religion nur Etwas, was dem Menschen zur sittlichen Freiheit von der Welt, zu sittlicher Arbeit an seinen Aufgaben in der Welt verhelfen soll; und wo dem religiösen Bewusstsein die Beziehung auf diesen Zweck fehlt, da verliert nach ihm das Innerste der Religion „seinen concreten Inhalt“; „eine Frömmigkeit“, schreibt er, „welche in der Abstraction von der Welt verwirklicht werden soll, stellt dem Menschen die Aufgabe, sich seines menschlichen Daseins zu entäussern“. Hiegegen ist zunächst daran zu erinnern, dass an eine Verwirklichung der Frömmigkeit in der Abstraction von der Welt durchaus nicht gedacht wird, wenn von einer zeitweiligen Abwendung des religiösen Bewusstseins von der Welt die Rede ist. Es ist vielmehr auch diesem Bewusstsein eigen, das weltliche Leben zu berühren, bis zu einem gewissen Grade in dasselbe einzugehen und das Weltbewusstsein zu dem Gottesbewusstsein in Beziehung zu bringen und mit demselben in Harmonie zu bringen; dies geschieht sowohl im Cultus der Gemeinde als im Gebet des einzelnen Frommen. Aber, und hier liegt der innerste Lebensnerv der Religion, im religiösen Bewusstsein kehrt der Mensch aus dem weltlichen Leben und seinen Beziehungen zu demselben immer wieder in sein Centrum, in seine unmittelbare Wechselbeziehung zu Gott zurück, und wie lebhaft er auch der vielfachen Beziehungen zwischen seinem Gottesbewusstsein und seinem Weltbewusstsein bez. seinen sittlichen Aufgaben in der Welt inne geworden ist, er zieht sich stets auf's Neue in die Stille des religiösen Mysteriums zurück, um alles Andere zeitweilig zurücktreten zu lassen und ganz in Gott sich anbetend zu vertiefen. Wo der Mensch das nicht will, sondern seinen sittlichen Zweck und seine sittliche Freiheit von der Welt unausgesetzt zielbewusst im Auge behalten will, da gilt das Wort von Lipsius (Phil. u. Rel.): „So lange der Mensch religiös sein will, um seinen sittlichen Selbstzweck zu erreichen, steht er nur erst an der Schwelle

der vollkommenen Religion, hat ihr innerstes Heiligthum noch gar nicht betreten. Diesen Zweck erreicht er nur dann, wenn er im religiösen Verhältniss von jener demüthigen Gesinnung durchdrungen ist, welche gar nicht mehr an sich selbst und an die eignen Zwecke und zu erstrebenden Güter denkt, sondern lediglich dem göttlichen Willen sich unterordnet". Es heisst in der That die Selbständigkeit und Würde der Religion empfindlich verletzen, wenn man bestreitet, dass sie nicht ein blosses Mittel für sittliche Zwecke, sondern ebenso wie die Sittlichkeit Selbstzweck ist. Es lässt sich dies zwar nicht als empirisches Factum demjenigen zur Darstellung bringen und vorstellig machen, der es nicht an sich selber erlebt hat. Aber Herrmann, der selber mit so grosser Energie die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins gegen diejenigen vertheidigt, welche dieselben, weil sie nicht wissenschaftlich beweisbar sind, läugnen, und der mit vollem Rechte darauf dringt, dass dieselben erlebt werden müssen, hat kein Recht, den Thatsachen des religiösen Bewusstseins gegenüber eine andere Methode zu befolgen und die Innerlichkeit der subjectiven Religion nur als die Art und Weise zu bezeichnen, „wie das von der Gottesidee erleuchtete und geleitete Menschenleben vom Subject genossen wird", ein Satz, bei welchem namentlich auch das auffällig ist, dass „Gottesidee" anstatt „Gott" gesagt und dadurch der auch sonst manchmals entstehende Zweifel wachgerufen wird, ob nach Herrmann die objective Realität Gottes oder nur die subjective Gottesidee zur Verwirklichung der sittlichen Zwecke des Menschen nothwendig sei. Auch die innere Hingabe an die „Liebe und Fürsorge Gottes" soll nach Herrmann nicht etwas Selbständiges, von dem Entschlusse zu sittlichem Handeln Verschiedenes sein, wenigstens nicht für den Christen, weil für diesen der Gedanke Gottes nur den Inhalt habe, „dass der Wille des in Jesus anschaulichen Gottesreiches die widerstandslose Macht über die Naturwelt ist", in diesem Reiche Gottes aber nur der sittliche Geist sein höchstes Gut erkenne; man könne sich also „den christlichen Gottesgedanken nur in einem Zusammenhange sittlicher Ideen vergegenwärtigen". Diese Sätze fordern in mehr als Einer Beziehung den Widerspruch heraus. Aller-

dings gehört zur vollständigen Vergegenwärtigung des christlichen Gottesgedankens auch, denselben in einem Zusammenhang sittlicher Ideen anzuschauen. Aber darin ist doch wahrlich nicht der vollständige Inhalt des christlichen Gottesgedankens gegeben, dass man „den Willen des in Jesus anschaulichen Gottesreiches als widerstandslose Macht über die Naturwelt“ denkt. Nur nebenbei bemerken wir hier wieder die Personification des „Gottesreiches“, das doch im Grunde keinen „Willen“ hat, und das Schweigen von dem persönlichen Gott und seinem Willen, wodurch unwillkürlich die Meinung erweckt wird, das, was Herrmann hier Willen nenne, sei von ihm nicht als persönlicher Wille, sondern als unpersönliches Sittengesetz gedacht. Die Hauptsache aber ist, dass es sich bei der Frage, ob die Hingabe an die „Liebe und Fürsorge Gottes“ etwas von dem Entschluss zu sittlichem Handeln Verschiedenes sei oder nicht, zunächst gar nicht um den Gedanken Gottes, sondern um eine in dem Gemüthe des Menschen stattfindende Erfahrung Gottes handelt; und dies ist erst recht für den Christen der Fall. Wenn Gott sich in Christo einem Menschen offenbart, dann wird dadurch in dem Geiste desselben nicht etwa der Gedanke von der widerstandslosen Macht des göttlichen Willens über die Naturwelt oder ein andrer abstracter Gottesgedanke geweckt, sondern ein religiöses Gefühl, das demüthige und zugleich erhebende Gefühl, welches in dem apostolischen Worte seinen Ausdruck gefunden hat: „sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeiget, dass wir Gottes Kinder sollen heissen!“ Nun ist ja hierin auch ein sittliches Gefühl enthalten. Denn indem der Mensch in dem Bilde Christi einerseits das Bild dessen, was er selber sein sollte, und den weiten Abstand seines empirischen Charakters von diesem Seinsollenden, andrerseits die Liebe Gottes, die den sündigen Menschen zu ihrem Kinde beruft, anschaut und erkennt, ergreift ihn das sittliche Gefühl seiner Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit. Weil dieses Gefühl auch in das innerste Leben der Seele, in die Stille des religiösen Mysteriums hineinwirkt, ist der oben erwähnte Herrmann'sche Ausdruck, dass die sittliche Gesinnung auf das Mysterium der Religion keinen Einfluss ausübe, übertrieben

und unberechtigt. Wenn aber der Mensch an die in Christo ihm offenbar gewordene „Liebe und Fürsorge Gottes“ sich hingiebt, so ist dies allerdings etwas von dem Entschluss zu sittlichem Handeln Verschiedenes. Denn bei dieser Hingebung, die von einer mächtigen, mehr religiösen als sittlichen Gemüthserregung ihren Impuls empfangen hat, reflectirt der Mensch nicht über sich selbst und seinen sittlichen Lebenszweck, sondern hat vorerst nur den Einen Trieb, in demüthiger Dankbarkeit dem Gott, der sich mit unendlicher Huld seiner erbarmt hat, sich zu ergeben, gleichsam in Gottes Vaterarme wie ein hülfloses, schutzsuchendes Kind sich zu legen und die anbetende Seele in denselben ausruhen zu lassen. Dass sich des Weiteren hieraus auch eine andere Stellung zur Welt und zu den sittlichen Lebensaufgaben ergiebt, ist selbstverständlich. Aber wenn Herrmann sagt, die Modification der Weltstellung sei nicht die Folge, sondern der Inhalt der religiösen Erfahrung, so wird ihm jeder verlorne, aber reuig heimgekehrte, vom Vater mit alles verzeihender Liebe wiederaufgenommene und dadurch hoch beglückte Sohn auf die Frage, was der Inhalt der von ihm gemachten Erfahrung sei und was ihn so hoch beglücke, nicht die Antwort geben, dass er eine andere Stellung zur Welt gefunden, sondern dass er eine andere Stellung zum Vater gefunden habe und dadurch auch zu der ihn umgebenden Welt anders gestellt sei.

(Fortsetzung folgt.)

Das Schicksal der Seele nach dem Tode
nach mandäischen und parsischen Vorstellungen.

Von

Dr. theol. W. Brandt.

— —

Unter den religiösen Anschauungen der Mandäer bilden die Vorstellungen von dem Schicksal der Seele nach dem Tod einen Kreis für sich. Es begegnen in diesem Kreis Oertlichkeiten und andere Grössen, die in den altmandäischen Speculationen über die Entstehung der oberen und unteren Welten, in den Theo- und Kosmogonieen, eine Stelle haben müssten, daselbst jedoch gänzlich fehlen. Als solche erscheinen in etlichen Tractaten „das Meer des Endes“, die Hölle u. s. w.; in andern die Reihe der Straforte, welche als Mattartâ's „Wachen“ oder „bewachte Orte“ bezeichnet werden[1]; das „Haus des Ȧbatur“ als Vorhalle zum „Haus des Lebens“; hinter den Mattartâ's bilden die hafiqê majjê „die Wasserbäche“ gleichsam eine Schwelle zum Orte des Lichts. Von diesen ist zwar auch in der grossen mandäischen Genesis, dem sechsten Tractat des rechten Genzâ, die Rede, indem es gelegentlich heisst, dass unter die Wasserbäche hinabgestiegen wird, aber das ist auf Rechnung des Redactors zu setzen, der den Tractat aus vielen Stücken componirt hat: ausführlich und zum Theil nach ganz verschiedenartigen Vorlagen wird die Entstehung aller Dinge hier erzählt, ohne dass dabei die Vorstellung von solch einem Grenzgewässer zwischen der Lichtwelt und der Erde sich geltend machte, ohne dass sie verwerthet oder auch nur gehörigen Ortes berücksichtigt würde.

1) מאטארתא von נטר, das mittlere, durch Assimilation verdoppelte t ist also ein gutturales, was hier im Druck nicht weiter angedeutet wird.

Die Hinüberleitung des süssen Wassers aus der Lichtwelt in das Erdenland wird berichtet; wäre die Vorstellung von jenen Wasserbächen dabei lebendig gewesen, so hätte sich die Frage aufgedrängt, wie denn dieselben durchquert werden konnten, und wäre ohne Zweifel durch irgend eine Erklärung oder durch die Erdichtung irgend einer Veranstaltung zu dem Behuf dafür gesorgt worden, dass aus der Frage kein Widerspruch gegen den berichteten Vorgang erwüchse. Es ist aber nichts der Art vorgesehen. In einer andern, der Theo- und Kosmogonie des 28. Tractats haben die Wasserbäche eine festere Stelle, dieser Tractat jedoch mit seiner besonderen Emanationslehre und Jawar anstatt Mandâ d'Hajjê nimmt in der Genzâliteratur ohnehin eine Ausnahmestellung ein. Die Lichtkönigslehre trägt den Wasserbächen wieder gar keine Rechnung.[1])

Eine weitere den Darstellungen von der Auffahrt der Seele eigenthümliche Vorstellung ist der Lebensbaum oder Weinstock des Lebens, Ajar Gufnâ und noch anders geheissen, im Ort des Lebens. In andern Schriftstücken findet sich anstatt der Vorstellung nur die Benennung „Weinstock des Lebens" für Mandâ d'Hajjê, bezw. den Mana Sâm, und, in der Lichtkönigslehre, für den Gesandten des Lebens.

An Himmelswesen gehören ausschliesslich diesem Vorstellungskreise der Befreier Parwanqâ und die vier „Friedenskinder" (בני שלאמא) an.

Etliche von diesen Vorstellungen sind auch bei den Gnostikern nachweislich.[2]) Wie nach mandäischer Lehre jede Seele, nachdem der Leib gestorben, auf ihrer Reise von der Erde zum Ort des ewigen Lichts die Mattartâ's passiren muss,

1) Näheres über die verschiedenen Kosmogonieen im Genzâ und über die Lichtkönigslehre in meinem Buch „Die Mandäische Religion" Leipzig 1889, Hinrichs'sche Buchhandlung.

2) Die Gnostiker unterscheiden sich von den Mandäern erstlich durch die Erlösungsfrage; zweitens durch das Verhältniss des Wissens zu den Cultushandlungen, welches bei den Mandäern gerade das entgegengesetzte ist. So habe ich Mand. Rel. S. 168 f. ausführlich nachgewiesen. Die Behauptung Halévy's, in den Recherches Bibliques 1891, die Emanationslehre mache den Unterschied aus, ist ganz unhaltbar.

so haben auch gewisse gnostische Schulen gelehrt. In dem Werk des Irenaeus „wider alle Haeresieen“ hat der Kirchenvater (im ersten Buch, Capitel 21, nach der herkömmlichen Zählung) mehrere Formeln, zum Theil in aramäischer Sprache, mitgetheilt, welche die Markosier sich in's Gedächtniss prägten, durch welche sie, wenn ihre Seelen dereinst an den kosmischen Mächten würden vorbei müssen, ihre Zugehörigkeit zum höchsten Gott bekunden wollten. Und Origenes führt in seiner Schrift gegen Celsus (VI, 31) die sieben einzelnen Anreden an, welche ebenfalls bei der Auffahrt nach dem Tode die Ophianer an die Archonten der sieben Pforten (πύλαι), an den Jaldabaoth, Jao, Sabaoth u. s. w. zu richten gedachten. Solche Formeln und Anreden setzen Stationen, wie die mandäischen Mattartâ's voraus; die Benennung πύλαι „Pforten“ lässt sie als hinter einander gelegene Machtgebiete erscheinen. Nur das ist zuviel behauptet, dass jene gnostischen Sprüche mit etlichen in den mandäischen Liturgieen für die Sterbenden und Todten, bei der Beerdigung und bei der Masseqtâfeier inhaltlich genau übereinstimmen. Man stelle nur den Vergleich der von den Kirchenvätern überlieferten Texte, von welchen mir wenigstens keine anderen als die oben angezogenen bekannt sind, mit den mandäischen im Genzâ an: die ungenaue Norberg'sche Uebersetzung in dessen Codex Nasaraeus (III, 44—58, 192 bis Ende) mag dazu schon ausreichen. Was die Masseqtâ-Liturgie im Kolastâ anlangt, so ist in dieser noch weniger Aehnlichkeit zu entdecken.

Dagegen besteht eine weitere Uebereinstimmung darin, dass die Mandäer, laut Siouffi, ein Sacrament der Sterbenden haben, welches, abweichend von ihrer sonstigen Form zu taufen, durch ein Uebergiessen des Kopfes mit Wasser vollzogen wird, gerade wie Irenaeus ein solches Verfahren bei den Markosiern bezeugt, welche dadurch „dem innern Menschen“ die unbehelligte Auffahrt zu sichern glaubten.[1])

1) Iren. adv. omn. haer. I, 21, 5: Wasser, bald mit einer Beimischung von Oel oder Balsamsaft, bald unvermischt, ἐπιβάλλουσι τῇ κεφαλῇ, und zwar unter den gewöhnlichen Anrufungen ihrer Erlösungstaufe, ἵνα ἀκράτητοι γένωνται καὶ ἀόρατοι ταῖς ἄνω ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις

In der ganzen Vorstellung aber von dieser Reise der Seele schliesst sich die mandäische Ansicht viel enger an das, was darüber parsische Schriften zu lesen geben. Hier umfasst die Uebereinstimmung nahezu das gesammte Detail; und in mehreren Punkten gereicht die parsische Darstellung zur Erklärung des mandäischen Ausdrucks.

Indem wir nun an erster Stelle

Die Mattartâ's

in's Auge fassen, müssen wir zunächst von den parsischen Parallelen noch absehen; hernach aber werden wir auch für diesen Gegenstand solche entdecken.

Die Auffahrt einer Seele von der Erde in ihr ewiges Heim beginnt mit einem Zug durch die Mattartâ's. Der zehnte Tractat im rechten Genzâ und der vierte im linken geben davon eine Beschreibung in sehr ähnlichem, fast gleichem Schema, aber verschiedenen Inhalts.

Es ist nicht ein Emporschweben, sondern ein Aufwärtssteigen, wenn schon in fliegendem Schritt, auf einem bestimmten Weg. Es heisst jedesmal in dem erstgenannten Schriftstück: „ich ging und gelangte an (אזלית ומאטית) die Mattartâ“ und „ich ging vorüber an (אדיתה ל') jener Mattartâ“, in letzterem: „es ging die Seele und traf auf (אזיל בגא) eine Mattartâ“, „ich stieg [weiter] und die Utrâ's, meine Brüder, stiegen vor mir her“ (Formen von סלק), „und ich ging an jener Mattartâ vorüber“ (wie im zehnten rechts). Hätte die Seele nicht in dem Namen und dem Zeichen der wahren Religion ihren Pass gehabt, so würde sie auf ihrem Wege „festgehalten worden“ sein; sie wäre in einer der Mattartâ's

---

εἰς τὸ ὑπερβῆναι ἀοράτως τὸν ἔσω αὐτῶν ἄνθρωπον. Die vet. interpr. lässt die Handlung wohl erst an den Todten (mortuos für τοὺς τελευτῶντας resp. ἐξελθόντας) vorgenommen werden. Vergleiche jedoch die Bemerkung Ad. Stieron's in seiner Edition (Lips. 1853) I, 223 u. 4.

Die mandäische Ceremonie beschreibt M. N. Siouffi in seinen Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs, nach Angaben eines convertirten Mandäers S. 120 ff. Sie giessen dem Sterbenden, der dabei in sitzender Haltung verharren muss, erst heisses, darauf kaltes Wasser über den Kopf, und dabei muss er selbst, oder der Priestergehülfe statt seiner, bestimmte Gebete hersagen.

den bis zum jüngsten Tag währenden Strafen verfallen. Dann aber erzählt noch der Tractat im linken Theil, dass die Seele von der letzten Station, der Mattartâ des Abatur, in den äussern Aether, in das die Erdenluft umgebende bessere Element des Lichts, aufgehoben wird (l. 37, 23 דאלולה „man erhob sie"). Von den Wasserbächen ist in diesen beiden Tractaten nicht die Rede. — Ebensowenig in dem von Jôhannâ's Ausgang, dem elften des rechten Genzâ, wo Mandâ d'Hajjê den Täufer mitten aus seiner Wirksamkeit heraus in die Lichtwelt abholt. Hier heisst es: „Mandâ d'Hajjê ging weiter zum Ort der lauter Glanz und zum Ort der lauter Licht, und Jôhannâ ging mit ihm" (193, 9; 194, 7.23; 195, 12); erst jenseits der Mattartâ des Abatur kommen die vier Friedenssöhne ihnen entgegen und „stellen ihn auf (אקמה) im Ort der Wahrheit".

Die Mattartâ's sind also nach der Vorstellung des vierten Tractats im linken Genzâ über einander gelegen, wie am Abhang eines hohen Berges. Es sind der Reihe nach

1. die Mattartâ „des Nbaz, der Kraft des Himmels",
2. die Mattartâ „des Nbu, des Schriftgelehrten und Weisen" [1],
3. die „Mattartâ der sieben Gestalten, welche Ptahil hervorrief" [2],
4. eine Mattartâ, deren Inhaber nicht genannt wird; die Parallele des sechsten Tractats im rechten Genzâ nennt

---

1) נבו סאפרא והאכימא. Es ist der babylonische Nabu, wie ich schon Mand. Rel. S. 182 Anm. hervorgehoben habe. Dr. P. Jensen theilt mir des Nähern mit, dass Nabû bei den Babyloniern tupsarru „der Schreiber" genannt und als „Erfinder der Schrift der Tafelschreibekunst, der Weise" bei Weston, Asia Inscriptions V, plate 43, Zeile 33/34, prädicirt wird. — Nach Siouffi sagen die Mandäer Enbu.

2) Dies bezieht sich auf eine im 41. Tractat des rechten Genzâ vorgetragene Ansicht, nach welcher die Ruhâ und ihre sieben Kinder, die Planetengeister, durch den Demiurgen Ptahil, als derselbe eigenmächtig weiter ging denn ihm geboten war, zu seinem eigenen Entsetzen in's Dasein gerufen wären. Siehe r. 339: Ptahil selber erzählt: „durch den siebenten Ruf entstanden die Ruhâ und ihre sieben Söhne, und kamen vor mich hin". Vergl. den Zusammenhang Mand. Rel. S. 52 f.

aber als solchen den Jôrbâ. Der Abschreiber hat offenbar ein Stück übergeschlagen,

5. die „Mattartâ des Zauberers Messias, des Sohns der lügnerischen Ruhâ, der sich selbst den Gott (Alâhâ) der Nâsôräer genannt hat“ [1]),
6. die „Mattartâ der Iwat Ruhâ d'Qudschâ [2]),
7. eine Mattartâ, deren Inhaber nicht genannt wird; der Abschreiber hat wieder den betreffenden Abschnitt übersprungen. Da sie vor der des Abatur kommt, darf man vermuthen, das es die Mattartâ des Ptahil ist, wie l. 92 f. und r. 209 f., zumal da in ihr „die Bösen, welche Ptahil hervorgerufen“ gefesselt sind,
8. die „Mattartâ des Abatur, des alten, hohen, verborgenen und behüteten, vor welchem aufgerichtet ist die Wage; er wägt die Werke und den Lohn“. Während in den ersten sieben Mattartâ's Götzendiener, Asketen, Tyrannen, Mörder und Ungerechte aller Art zusammensitzen und gepeinigt werden; halten sich in der des Abatur die Angehörigen der wahren Religion auf, die aber ihren Verpflichtungen nicht nachgekommen sind und also sich des Nâsôräernamens unwürdig erwiesen haben.

Ein Vergleich der beiden Züge durch die Mattartâ's und des wunderlichen Buches des Dinanukt (13. Tractat rechts) macht sich folgendermassen:

4. Tractat links.	10. Tractat rechts.	13. Tractat rechts.
— —	1. Matt. „M. der lüsternen geilen Hunde, deren Augen geblendet sind und sie sehen nicht, deren Ohren verstopft sind, und sie hören nicht“.	— —

1) Nâsôräer, נאצוראייא, ist ein Name, den die Mandäer für sich selbst in Anspruch nehmen. „Gott“ dagegen, אלאהא, hat bei ihnen viel länger einen fremden Klang behalten. Siehe die Beilage C in meiner Mand. Rel. S. 211 ff.

2) Der Mutter Christi. Der H. Geist ist bei Semiten natürlich weiblich, wie auch noch im Hebräerevangelium, in der von Origenes (in Ioann. II, 6) und Hieronymus (in Is. XL, 12; in Mic. VII, 6) angezoge-

4. Tractat links.	10. Tractat rechts.	13. Tractatrechts.
1. Matt. des Nbaz, der Kraft des Himmels.	— —	1. Matt. des Nbaz, der Kraft [„des Himmels" fehlt], des Königs der Finsterniss u. s. w.
2. M. Matt. des Nbu, des Schriftgelehrten und Weisen.	— —	— —
— —	3. Matt. des Zân Hazazbân, gerüstet, tapfer, König des harten und verderblichen Zorns.	2. Matt. des Zân Hazazbân, gerüstet, tapfer, König des harten und verderblichen Zorns. Zu dem Diebe sagt er: stiehl! und zu dem Herrn des Hauses: halt fest und steh! — dem Diebe zum Mord und dem Hausherrn zum Schaden.
3. Matt. der sieben Gestalten, welche Ptahil hervorgerufen: mit Rosen bekleidet, die Krone der Wollust und Hurerei auf den Häuptern, Wollust und Schande auf den Armen.	2. Matt. der Jungfrau, der Tochter ihres Vaters, mit siebenundsechzig Töchtern.	3. Matt. der Iwat-Ruhâ, der Mutter der Junggesellen Qananit, die Mutter der „Heiligen" des Gifts des innern Skorpions der Finsterniss. Es stehn da sieben edle Frauen, die nicht edel sind, und sieben Jungfrauen, die nicht Jungfrauen heissen.

Uebereinstimmend wird von den Insassen dieser Mattartâ ausgesagt, dass ihre Brüste entblösst und ihre Kleider unten abgeschnitten sind zur Unzucht.

---

nen Stelle über die Verklärungsgeschichte. — Das Iwat עואת ist corrumpirt aus ליואת oder ליבאת, wie der babylonische Name der Venus, Dilbat, bei den Mandäern gewöhnlich lautet.

4. Tractat links.	10. Tractat rechts.	13. Tractat rechts.
Im 4. Tr. l. heisst es weiter, dass in dieser Mattartâ die gefesselt sind, „welche zum Haus des Tammuz gehn“ und anderes.		
4. Mattartâ. M. des	**7. Mattartâ.** M. des Jôrbâ.	In dem Buch des Dinanukt sind mehrere Mattartâ's nicht zur Darstellung gekommen. Der Verfasser nimmt deren, ausser der des Abatur, im Ganzen sieben oder acht an, laut r. 210, 16 f.
Uebereinstimmend werden die Insassen charakterisirt als solche „die mit grossen Scheffeln nehmen und mit kleinen Scheffeln geben“.		
5. Mattartâ. M. des Messias, des Sohns der Ruhâ.	**6. Mattartâ.** M. des Jesus-Messias, des nichtigen.	
Die Beschreibungen stimmen nicht überein.		
6. Mattartâ. M. der Iwat-Ruhâ d'Qudschâ.	**8. Mattartâ.** M. der Ruhâ d'Qudschâ, die auf dem Munde des Karafjon Sarôfa (des schlürfenden K.) sitzt.	(**3. Mattartâ.** M. der Iwat-Ruhâ, schon oben genannt.)
Die Beschreibungen gehen ganz auseinander.		
— —	**4. Mattarta.** M. des Jôr und Jahôr und Arhôm.	— —
— —	**5. Mattartâ.** „M. des Pilfin-Pifin, den die Ruhâ d'Qudschâ in den Nebeln der Finsterniss belehrt hat“.	— —
— —	— —	**4. Mattartâ.** M. des Himon gabrâ.

4. Tractat links.	10. Tractat rechts.	13. Tractat rechts.
7. Mattartâ. M. des .... Insassen: „die Bösen, welche Ptahil hervorgerufen hat“.	— —	**Vorletzte Mattartâ.** M. des Ptahil. Von den Insassen ist nichts ausgesagt.
8. Mattartâ. M. des Abatur „des alten, hohen, verborgenen und behüteten“. Die weitere Beschreibung ganz anders als im 13. Tractat rechts.	— —	**Letzte Mattartâ.** M. des Abatur „des alten, hohen, verborgenen und behüteten“. Die weitere Beschreibung ganz anders als im 4. Tractat links.

An dieser Zusammenstellung zeigt sich, wie willkürlich nicht bloss die Reihenfolge, sondern auch die Vorsteher und Insassen der Mattartâ's angegeben werden. Nicht einmal die Anzahl derselben steht fest. In dem Buch des Dinanukt wird dem Durchziehenden, wenn in der Mattartâ des Abatur die Angst ihn ergreift, gesagt: „An den sieben Mattartâ's des Todes habe ich dich vorbeigeführt und in den acht des Verderbens hast du nicht gebebt“. Zählt man nach, so findet man, dass die Seele erst fünf Mattartâ's hinterm Rücken hat. In eben demselben Buch wird die Mattartâ des Abatur als das Paradies dargestellt, in welchem die fromm Vollendeten der Seligkeit theilhaftig werden; im 4. Tractat des linken Genzâ bildet sie, wie schon erwähnt, den Strafort für die unwürdigen Nâsôräer. In dem Tractat von Jôhannâ's Ausgang, wovon der Leser in der Beilage G zu meiner Mand. Religion einen Auszug findet, ist lediglich von den Mattartâ's des Ptahil und des Abatur die Rede, als ob sonst gar keine vorhanden wären; im zehnten des rechten Genzâ lassen gerade diese beiden sich vermissen.

Wenn der zuletzt genannte Tractat, der die grösste Anzahl Mattartâ's zur Darstellung bringt, von allen nicht eine dem Ptahil oder dem Abatur zuschreibt, steht er damit nicht allein. Die Stationen des Ptahil und des Abatur sind von

Hause aus gar nicht Mattartâ's oder Straforte gewesen. Jener ist zwar von der Lichtwelt ausgeschlossen (r. 209 ult. wie 194, 9 f. „glanzvermindert, lichtentäussert", von dem Leben verbannt), aber darum noch lange nicht den falschen Religionsstiftern, den Sieben und ähnlichen Unholden gleich. Die richtige (auch von dem Verfasser des zehnten Tractats wohl anerkannte, jedenfalls von ihm noch nicht zerstörte) Auffassung giebt ein Abschnitt der Begräbnissliturgie im linken Genzâ S. 91 ff. Da führt Hibil-Ziwâ die Seele des Adam, nach dessen Tode, aufwärts. Die Ruhâ d'Qudschâ möchte „sie aufhalten an den Thüren der Finsterniss und sie fesseln in den Mattartâ's". Allein Hibil-Ziwâ erzählt: „Mit Glanz von meinem Ort bekleidete ich mich, und kam von meiner Stelle: aus der Welt des Bösen liess ich den Adam herausgehn und an jeder hässlichen Gestalt führte ich ihn vorbei. Das Licht der Finsterniss verfinsterte sich, und ich zerbrach alle ihre Mattartâ's. . . . . Ich führte den Adam an allem Hässlichen vorbei". Nachdem somit alle Mattartâ's zerstört hinterm Rücken gelassen sind, gelangt Hibil-Ziwâ mit seinem Schutzbefohlenen der Reihe nach „an den Wohnsitz des Ptahil", „vor den Wohnsitz des Abatur"; ferner, unter ganz denselben Umständen wie an den Vorigen, an Jôschamin (93, 4), an Enôsch-Utrâ (Zeile 7) und gar an den Friedenskindern (Zeile 10) vorbei in die Gegenwart des „Lebens". —

Also Ptahil und Abatur gehören eigentlich nicht in Mattartâ's. Dass sie hineingesetzt wurden, ist vermuthlich aus dem Anlass geschehen, dass man nun einmal sieben oder acht Mattartâ's annahm und sie gern einzeln beschreiben wollte. Dazu musste das Personal erfunden werden, und das hat den mandäischen Schriftstellern, die zwar phantastisch, aber wahrlich nicht reich an erfinderischer Phantasie waren, genug Mühe gekostet. Der Verfasser des zehnten Tractats hat seine Zahl nur voll gekriegt, indem er die Ruhâ d'Qudschâ, die doch gewiss mit „der Jungfrau, der Tochter ihres Vaters" identisch war, über zwei Mattartâ's vertheilte; der des vierten links hat, obgleich er an dritter Stelle „die Gestalten, welche Ptahil hervorgerufen" aufgeführt hatte, doch für die siebente

Mattartâ keine anderen Bewohner mehr erdenken können, als noch einmal „die Bösen, welche Ptahil hervorgerufen“ und dann sich entschlossen, auch den Wohnsitz des Abatur als eine Mattartâ aufzuführen. Endlich der Verfasser des Dinanuktbuches hat, obwohl er den Ptahil und den Abatur unter die Mattartâfürsten rechnete, wenn seine Schrift, in der ich keine Lücke finde, uns vollständig erhalten ist, doch noch zwei oder drei Straforte mit Stillschweigen übergehen müssen. Bei alledem ist schliesslich der Ausdruck „Mattartâ“ zu der neutralen Bedeutung „Station“ gekommen, sodass im ersten Tractat links gar von der Mattartâ des Schelmaj, der die Himmelsschlüssel führt, die Rede ist. Doch dies nur nebenbei. Kurz: sowohl die Einreihung jener Beiden, besonders des Abatur [1]) in das Collegium der Mattartâfürsten, als die Wiederholungen und der Zukurzschuss beim Aufzählen der Inhaber und Insassen, und gewiss auch die Verschiedenartigkeit der Listen bei der gleichen Gesammtzahl, liefert den Beweis, dass die Verfasser der drei oben mit einander verglichenen Tractate einer Meinung folgen, laut welcher die Anzahl der Mattartâ's sich auf acht belaufen sollte. Von einer allgemeinen Tradition ist keine Rede: es kommen ja, wie wir bereits gefunden haben und noch weiter sehen werden, auch Darstellungen mit weniger solcher Localitäten vor. Aber die Zahl muss zum mindesten in einer geschätzten, viel gelesenen Schrift so notirt gewesen sein.

Fragt man nach dem Grunde dieser Meinung, so ist derselbe keinesfalls in der Annahme von sieben über einander gewölbten Himmelssphären zu suchen, in denen die einzelnen Planeten ihren Lauf vollbringen.

Denn erstlich ist diese Annahme bei den Mandäern gar nicht nachzuweisen. Es war ein Irrthum, dass J. H. Petermann sie in dem Artikel über die Mandäer in der ersten Auflage von Herzog's protestantischer Real-Encyclopädie (IX, Seite 321) denselben zuschrieb, eine Verwirrung in seinem Gedächtniss, da aus seinem grösseren Werke „Reisen im

---

1) Den Ptahil anlangend, war man ohnehin der Meinung, dass er wegen seiner Weltschöpfung bei dem höchsten Leben in Ungnade gefallen sei.

Orient" (II, Seite 130) hervorgeht, dass er die beschriebene Meinung nicht bei den Mandäern, sondern bei schiitischen Muslim in dem Hauptsitz der Mandäer Suq esch-Schiuch gefunden hat.

Zweitens darf diese Anschauung bei den Mandäern auch gar nicht vorausgesetzt werden. Wenn K. Kessler meinte, dass sie dieselbe von den Babyloniern übernommen hätten, so steht dem entgegen, dass auch ein Fachmann wie P. A. Jensen, der sich eingehender als irgend ein Anderer mit der babylonischen Kosmologie beschäftigt hat, in dieser nicht die Spur von der Annahme mehrerer Himmelssphären zu entdecken vermocht hat[1]).

Allerdings aber hätten die Mandäer, die selber den Sternenhimmel nie studirt haben, die Ansicht dem Parsismus entlehnen können. Nach Spiegel's Angabe in der zweiten Auflage der protestantischen Real-Encyclopädie (XI, 237) findet sie sich in Documenten des jüngeren Parsismus der Sasanidenzeit. Allein die Frage, ob die Entlehnung denn wirklich stattgefunden habe, muss verneint werden. Die Mandäer haben die sieben Planeten nicht, auch nirgends, von einander getrennt gedacht. Sie werden an's Firmament gesetzt und wählen dort den Schâmesch (die Sonne) zum König und die Venus zur Königin. Im zweiten Lichtkönigstractat kommt der Ausdruck „Himmelssphäre" vor, Sphäre als griechisches Lehnwort, aber nur als eine einzige, gleichbedeutend mit dem sonst gebräuchlichen Wort für Firmament. Es heisst von den sieben Planetengeistern, dass sie an die Himmelssphäre erhoben werden, um Tag und Nacht zu regieren; und wenn von dem Messias, welcher für eine Metamorphose des Mercur gilt, ausgesagt wird, dass er „an der Sphäre" herrsche, so

1) Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, Studien und Materialien, Strassburg 1890, S. 207 f., 255. Die ziqqurâti „Thurmtempel" bringen die sieben Parallelzonen der Erde, die einander umschliessen, an dem Erdberg als Etagen zur Anschauung. Es sind wohl Tempel des Bêl gewesen, der als Gott der Erde auch den Namen schadu-rabu „grosser Berg" führt. — Die sieben Etagen des Tempels von Borsippa beziehen sich allerdings auf die sieben Planeten; derselbe heisst auch „Tempel der 7 kin Himmels und der Erde", — aber kin wird eher „Planet" als „Sphäre" bedeuten. So Jensen a. O. Seite 12 f.

ist demnach anzunehmen, dass er diese Herrschaft mit den andern sechs gemeinsam, oder, da er von ihnen gesalbt worden ist, an ihrer Spitze ausübt[1]).

Ausserdem würden bei der von Petermann aufgestellten kosmologischen Erklärung der Mattartâ's ja nur sieben, keine mehr und keine weniger, herauskommen; und ist nicht abzusehen, warum denn die Mandäer sich von dieser Zahl entfernt und die bequeme Vertheilung der Straforte unter die sieben Sterne aufgegeben hätten. Ich weiss aber nicht einmal, wo Petermann überhaupt die Siebenzahl der Mattartâ's gefunden hat.

Acht, nicht sieben Mattartâ's haben die drei grossen Darstellungen beschreiben wollen. Die Notiz, dass es deren acht gebe, ist, wenn ich recht sehe, aus der Voraussetzung entstanden, dass die Ruhâ und ihre sieben Kinder je eine Mattartâ inne haben. Dabei ist aber, wie die Zusammenfassung mit der Ruhâ als der achten in der Reihe schon von selbst erkennen lässt, nicht an die Sieben als Planeten, sondern an dieselben als die hässlichen Ausgeburten und Helfershelfer der Ruhâ bei ihren Anschlägen auf das Menschengeschlecht gedacht. Die Sieben, die für sich auch kosmologisch betrachtet werden, sind in dieser Anschauung, wie überall, wo sie mit ihrer Mutter zusammen genannt werden, nur mythologische Wesen.

Die hier, meines Erachtens, sich geltend machende Voraussetzung von der Internirung der Ruhâ und ihrer Siebenzahl in acht vereinzelten Mattartâ's halte ich übrigens nur für ein Missverständniss, nämlich für das Missverständniss einer ursprünglichen Aussage oder Erzählung, laut welcher eine Mattartâ, d. h. ein Kerker und Peinigungsort, die Sieben, und eine andere Mattartâ die Ruhâ, ihre Mutter, aufgenommen habe. Davon kann man in den drei öfters genannten Tractaten, wenn man so will, einige Spuren erkennen. Ich habe jedoch einen andern und bessern Nachweis.

---

1) Sämmtliche Stellen im zweiten Tractat rechts. Die Salbung r. 54, 10. Die Sterne an der Sphäre r. 60, 11. Der Messias „herrschend an der Sphäre" r. 58, 13.

Denselben liefert mir ein Gesang aus der zweiten Todtenliturgie im linken Genzâ, S. 89 f., der hier jetzt unverkürzt folgen möge:

Aus dem linken Genzâ.

88_{23} Mich verlangt zu gehn mit den zwei Utrâ's, die zu mir gekommen sind!

Ich fürchte mich zu gehn mit den Mattartâbewohnern, die am Wege lagern! —

Du — warum fürchtest du dich, Seele, da die Utrâ's dich begleiten?

89_{1} Wie freue ich mich! wie freut sich mein Herz! Wie freue ich mich an dem Tag, da mein Streit gelöst ist und zum Orte des Lebens mein Gehn!

Ich flieg und geh. Bis zur Wache der Sonne (des Schâmesch) bin ich gelangt. Ein Rufen rufe ich: An der Wache der Sonne — wer führt mich vorbei?

— Dein Lohn und deine Werke und dein Almosen und deine Wohlthat führen an der Wache der Sonne dich vorbei! —

Wie freue ich mich! wie freut sich mein Herz! Wie freue ich mich an dem Tag, da mein Streit gelöst ist und zum Orte des Lebens mein Gehn!

Ich flieg und geh. Bis zur Wache des Mondes bin ich gelangt. Ein Rufen rufe ich: An der Wache des Mondes — wer führt mich vorbei?

— Dein Lohn und deine Werke und dein Almosen und deine Wohlthat führen an der Wache des Mondes dich vorbei! —

Wie freue ich mich! wie freut sich mein Herz! Wie freue ich mich an dem Tag, da mein Streit gelöst ist und zum Orte des Lebens mein Gehn!

Ich flieg und geh. Bis zur Wache des Feuers bin ich gelangt. Ein Rufen rufe ich: An der Wache des Feuers — wer führt mich vorbei?

— Dein Lohn und deine Werke und dein Almosen und deine Wohlthat führen an der Wache des Feuers dich vorbei! —

Wie freue ich mich! wie freut sich mein Herz! Wie freue ich mich an dem Tag, da mein Streit gelöst ist und zum Orte des Lebens mein Gehn!

Ich flieg und geh. Bis zur Wache der Sieben bin ich gelangt. Ein Rufen rufe ich: An der Wache der Sieben — wer führt mich vorbei? —

Dein Lohn und deine Werke und dein Almosen und deine Wohlthat führen an der Wache der Sieben dich vorbei! —

Wie freue ich mich! wie freut sich mein Herz! Wie freue ich mich an dem Tag, da mein Streit gelöst ist und zum Orte des Lebens mein Gehn!

90, Ich flieg und geh. Bis zur Wache der Ruhâ bin ich gelangt. Ein Rufen rufe ich: An der Wache der Ruhâ — wer führt mich vorbei? —

Dein Lohn und deine Werke und dein Almosen und deine Wohlthat führen an der Wache der Ruhâ dich vorbei! —

Wie freue ich mich! wie freut sich mein Herz! Wie freue ich mich an dem Tag, da mein Streit gelöst ist und zum Orte des Lebens mein Gehn!

Ich flieg und geh. Bis zu den Wasserbächen bin ich gelangt. Als ich an die Wasserbäche gelangt, da ist der Strahl (?) des Glanzes hervorgekommen mir entgegen. Er hat mich bei meiner rechten Hand ergriffen, und über die Wasserbäche mich geführt. Sie (die dazu bestellten Lichtwesen) haben mir gebracht und mich bekleidet mit Glanz, und mir gebracht und angezogen Licht. Leben lehnte sich an das Leben, und fand sein eigenes Leben, sein eigenes Leben fand es. So habe ich gefunden, die Seele des N. N. des Sohnes der N. N., welche dies Masseqtâ vollbringt. —

Gerühmt ist das Leben und siegreich, und siegreich der Mann, der sich hierher begab! —

Ende.

Zu vorstehender Uebersetzung sei nur Folgendes bemerkt:

Anstatt des für die Straforte üblichen Ausdrucks Mattartâ steht hier überall die einfachere Form Matrâ (מאטרא ebenfalls von נטר, also eigentlich mattrâ zu umschreiben, aber ohne die Femininendung), weshalb ich auch nur „Wache“ übersetzt habe.

„Die Sieben“ heisst es, ganz einfach: die Wache der der Sieben, מאטרא ד̌שובא.

In dem letzten Abschnitt „da ist der Strahl des Glanzes hervorgekommen mir entgegen“ ist das Wort „Strahl“ für צוריך nicht ganz sicher. Es kann aber doch nur etwas Derartiges sein: man sehe die Mandäische Grammatik von Theodor Nöldeke, Halle 1875, Seite 150 Anm. 3.

Das Lied gehört, wie der Schluss besagt, zu den Vorträgen, die man zum Besten der Verstorbenen und aus ihrem

Namen, um ihren Seelen die unbehelligte Auffahrt zu sichern, in der Todesstunde, bei der Beerdigung und nachher zu halten pflegt. Masseqtâ (מאסיקתא, Siouffi giebt die Aussprache massaqto) heisst eben „Auffahrt“, „Aufstieg“, „das Aufsteigen“. Das Wort steht aber auch für jeden Vortrag, der der Auffahrt zugute kommen soll, und für eine ganze, wie es scheint erst der spätern Zeit angehörige Ceremonie, durch welche man sich schon bei Lebzeiten von dem irdischen Leben losmachen und der bessern Welt anschliessen kann. Hier steht es nicht in dem letztgenannten Sinn.

Das mitgetheilte Masseqtâ verdient ganz besondere Beachtung. Es ist so echt mandäisch wie nur eines. Ausdrücke wie „mein Streit ist gelöst“, „der Ort des Lebens“, das Rufen, das Anlangen und das Vorbeiführen, „dein Lohn und deine Werke“, die ausserordentliche Werthung der Wohlthat und des Almosens, und die ganze Diction, kurz Alles ist echt. Nur wüsste ich im Augenblick keinen zweiten Text von so schöner und abgerundeter poetischen Form zu citiren: das Original hat sogar einen unverkennbaren Rhythmus.

Dem Redactor, welcher es seiner Sammlung, die das letzte Buch des Genzâ geworden ist, einverleibt hat, ist die Eigenart des Stücks verborgen geblieben. Er bewegt sich, wie die drei von ihm vorausgeschickten, oben mit übersetzten, Zeilen bekunden, in dem gewohnten Geleise. In seiner Anschauung fürchtet sich die Seele vor den Wächtern, die auf sie lauern werden, um sie in die Straforte hineinzuziehen, und gereicht ihr das Geleite zweier zu ihrer Sicherheit bestellter Utrâ's zur Beruhigung.

In dem Liede aber ist von solchem Geleit keine Rede; im Gegentheil erscheint es geradezu als ausgeschlossen. Auch hat hier die Seele gar keine Angst. Sie jubelt vor Freude, dass der Kampf ihres Erdenlebens zu Ende ist und der Ort des Lebens ihr winkt. Sie jubelt und geht mit beflügeltem Schritt ihres Wegs. Wie zum Scherze nur ruft sie bei jeder Wache, an die sie gelangt: Wer führt mich vorbei? — Schon dieser Ausruf wäre als Frage, und eine Frage ist es ja, unpassend, wenn eigens zu dem Zweck, um sie vorbeizu-

führen, zwei oder mehr Utrâ's sie schon in die Mitte genommen hätten. Noch weniger aber passte dann die Antwort: Deine guten Werke führen dich vorbei! — Hätte der sammelnde Liturgieverfasser sich den Inhalt des Stückes überlegt, so würde er nicht, zur Einleitung desselben, geschrieben haben: „Warum fürchtest du dich, Seele, da die Utrâ's dich begleiten?“ sondern: „Warum fürchtest du dich, da deine guten Werke dich begleiten?“ — Ein Geleit bekommt sie erst jenseits der Wachen, bei den Wasserbächen. Da kommt ihr ein Genius entgegen, führt sie hinüber, und dann stellt auch die himmlische Schaar mit dem Ornat von Glanz und Licht sich ein.

Es steigt also die Seele des Verstorbenen ohne Begleiter an den Stationen der Sonne, des Mondes, des Feuers, der Sieben und der Ruhâ vorbei bis an die Wasserbäche; von hier an wird sie an ihren Bestimmungsort geleitet.

Nun halte man damit zusammen nachstehende parsische Beschreibung von der Heimfahrt der Seele am vierten Tag nach dem Tode: „Zuerst gelangt sie an den Aufenthaltsort des Feuers. Darnach reicht Ein Schritt bis zur Station der Sterne; der zweite Schritt reicht bis zur Station des Mondes; der dritte Schritt bis zur Station der Sonne; mit dem vierten Schritt erreicht sie die Tschinvad-Brücke, und man bringt sie an ihren Bestimmungsort“.

Die Stelle ist nach West's Uebersetzung dem Buche Sad-Dar „Hundert Pforten“ entnommen [1]). Es sind hundert Abschnitte, die von religiösen Pflichten und Bräuchen handeln. Chantepie de la Saussaye sagt davon im zweiten Band seines Lehrbuchs der Religionsgeschichte, Freiburg i. B. 1889, S. 48: „Das Buch, in neupersischer Sprache verfasst, genoss grosses

1) E. W. West, Pahlavi-Texts III (XXIV. Band der Sacred Books of the East) Oxford 1885, pag. 352 (cap. 87, § 11). Nachdem die Seele drei Tage und Nächte bei dem Leichnam geblieben „[on] the fourth night it arrives from the world [at] the *K*invad bridge. First it goes to the abode of fire (âtas-gâh); afterwards, one step reaches to the star-station, the second step reaches to the moon-station: the third step to the sun-station, [and] with the fourth step it reaches the *K*invad bridge, [and] they convey it to its own place“.

Ansehen; im sechzehnten Jahrhundert machte man von dem Prosawerk, das damals im Ruf hohen Alters stand, eine metrische Bearbeitung. Das ursprüngliche Prosawerk ist von West übersetzt worden, das spätere poetische schon früher von Hyde".

Auf die frappante Uebereinstimmung brauche ich kaum aufmerksam zu machen. Die Stationen, deren andere parsische Schriften nur drei nennen, indem die erste in Wegfall kommt [1]), erscheinen in diesen zwei Tractaten wie nachstehend:

— parsisch —

Feuer — Sterne — Mond — Sonne ———— Brücke.

— mandäisch —

Sonne — Mond — Feuer — Sieben — Ruhâ — Wasserbäche.

1) Es ist die spätere zur moralisirenden Allegorie hinlenkende Angabe, nach welcher die fromme Seele mit dem ersten Schritt in die Station „Gute Gedanken" gelange, mit dem zweiten in die Station „Gute Worte", mit dem dritten in die Station „Gute Werke". Dies ist im Minokhired VII, 8—12 mit der natürlichen Vorstellung folgendermassen vereinbart. Der Name „Gute Gedanken" bedeute den ersten Himmel, und dieser erstrecke sich von der Sternen- bis zur Mondstation; „Gute Worte" bilde den zweiten Himmel, der sich von der Mond- bis zur Sonnenstation erstrecke; „Gute Werke" endlich heisse der dritte Himmel, der von der Sonnenstation bis an den allerhöchsten Himmel, den Wohnsitz des Ahura-Mazda reiche. Uebersetzung von West, Sacred Books of the East XXIV, p. 29 f.: Der Geist der Weisheit erklärt: Heaven is, first, from the star station unto the moon station; second, from the moon station unto the sun; third, from the sun station unto the supreme heaven (garôdmânô), whereon the creator Aûharmasd is seated. Of heaven the first is good thoughts, the second is good words, and the third is good deeds. Den entgegengesetzten Weg gehn die Gottlosen. Ihre Stationen sind Böse Gedanken, Böse Worte, Böse Werke. — Dem entsprechend kommt im Ardâ Wîrâf die Brücke, an welche ja Gute wie Böse gelangen sollen, vorher. In dieser Schrift (The Book of Arda Viraf, herausg. von M. Haug und E. W. West, Bombay-London 1872) folgt auf die Brücke zunächst der Ort, wo die sich aufhalten, deren Tugend und Sündhaftigkeit einander die Wage halten; darauf geht der erste Schritt „to the star track on Hûmat" (humât = „Gute Gedanken"), der zweite „on Hûkht (= „Gute Worte") of the moon track" u. s. w.

Lässt sich nun verkennen, dass in der mandäischen Reihe jene vier Stationen der parsischen Anschauung mit einer specifisch mandäischen Vorstellung von zwei Stationen, nämlich je einer für die Ruhâ und einer für ihre Kinder, die sieben zusammengenommen, mit einander combinirt worden sind? Dem Mandäer lag dann auch schon im Bewusstsein, dass die sieben Söhne, oder eigentlich die sechs Söhne und die eine Tochter der Ruhâ, hernach an's Firmament gesetzt worden seien, und indem sie dort in unabänderlichen Bahnen ihren Lauf vollbringen, uns als die Planeten erscheinen. Als solche aber werden sie auch „die sieben Sterne" benannt, und die Planeten heissen auch „die Sterne" כיכביא schlechthin. Daher wurden aus der parsischen Station der Sterne und der mandäischen Mattartâ der Sieben eine einzige Wache, und das Ergebniss war die Fünfzahl des mitgetheilten Masseqtâliedes.

Die Annahme, dass die mandäische Mythologie ursprünglich zwei Mattartâ's aufgestellt hat, deren Eine sieben Wesen, deren Andere allein die Ruhâ beherbergte, reicht also zur Erklärung aller Discrepanzen aus. Sie erklärt die Umänderung der parsischen Stationen in dem zuletzt betrachteten liturgischen Schriftstück; sie erklärt die sonst vorherrschende Zählung von acht Mattartâ's; und sie erklärt bei dieser Zählung die befremdende Erscheinung, dass sogar Abatur als Mattartâfürst genannt und dargestellt wird.

Helfer der Seele und Todesengel.

Es ist oben betont worden, dass in dem Mattartâlied die Seele ohne Führer oder Beschützer bis an die Wasserbäche gelangt. Ihre guten Werke bilden ihr Geleit und ihren Schutz. Dem entspricht die Ermahnung im zweiten Capitel des Minokhired: „Befleissige dich, einen Vorrath guter Werke zu bilden, damit derselbe dir zu Hülfe komme inmitten der Geister" [1]. In der parsischen Phantasie ist dieser Gedanke

1) In West's Uebertragung S. 15 f.: In forming a store of good works thou shouldst be diligent, so that it [may] come to thy assistance among the spirits.

zu der Erscheinung einer schönen Jungfrau ausgemalt worden. In demselben Capitel des Minokhired, nur etwas weiter, heisst es von dem Frommen auf dem Weg zum Paradiese: „Seine eigenen tugendhaften Thaten kommen ihm entgegen in der Gestalt eines Mädchens, welches schöner und besser ist, denn irgend ein Mädchen in der Welt“. Auf die Frage des Frommen, wer sie sei, antwortet die Gestalt: „Ich bin kein Mädchen, sondern bin deine tugendhaften Thaten“ [1]). Im Wendidâd ist sie es, welche die Seelen über die Tschinwâd-Brücke und bis in die Gegenwart der Götter bringt: „Am Eingang der Tschinwâd-Brücke, der heiligen, von Mazda geschaffenen, verlangen [die Verstorbenen] die Belohnung an ihren Geistern und Seelen für die weltlichen Güter, die sie hier unten weggeschenkt haben. Dann kommt das wohlgestaltete, kräftige, schlanke Mädchen, mit den Hunden zu ihren Seiten [2]) . . . . . . sie lässt die Seele des Gerechten über den Himmelsberg emporsteigen; oberhalb der Tschinwâd-Brücke setzt sie ihn in die Gegenwart der himmlischen Götter selber“ [3]).

Indessen hat die parsische Vorstellung zuweilen auch andere Schutzgeister der Seele als Helfer beigegeben. So im Minokhired neben dem Mädchen, dessen Erscheinung dadurch

1) Bei West S. 19: I am no maiden, but I am thy virtuous deeds. Mehr von der angezogenen Stelle in einer der nächsten Anmerkungen in weiterem Zusammenhang. — Im D*â*distân-î-Dinik, geschr. ca. 880, ist die Jungfrau nur mehr Schatzmeisterin, welche den Vorrath guter, bez. böser Werke heranbringt; die Seele eines Frommen macht dann „mit diesem Vorrath“ den Weg aufwärts: Cap. 24, 5, vgl. 25, 5 bei West in Sacred Books of the East XVIII.

2) Der Hund oder die Hunde an der Brücke verjagen durch ihr Gebell die bösen Geister von der frommen Seele. Für die Gottlosen bellen sie nicht. Die „unverschämten geilen Hunde“ im zehnten Tractat des Genzâ sind wohl nur Schimpfwort und haben mit den parsischen guten Thieren nichts zu schaffen.

3) Wendidâd XIX, nach der Uebersetzung (im vierten Band der Sacred Books of the East) von James Darmesteter, Oxford 1880, S. 212 f. Hier heisst es zuletzt: She makes the soul of the righteous one go up above the Hara-bere-zaiti (so heisst der Berg, auf welchem die Welt der Götter ruht, und von welchem die Sonne wenn sie aufgeht herkommt), above the *Kinvad* bridge she places it in the presence of the heavenly gods themselves.

zu einer müssigen wird, Srôsch den Frommen, Wâî den Guten und Wahrâm den Starken. Diese leisten der Seele Beistand bis zu der Brücke; der Erstgenannte von den Dreien wird speciell als derjenige erwähnt, welcher ihr über diese hinüber hilft [1]).

In ganz ähnlicher Weise enthalten manche mandäische Schriften die Vorstellung, dass ein Wesen aus der Lichtwelt herabkommt, um die Seele von dem Leib und aus der Welt zu erlösen. Dieses begleitet sie dann bei der Auffahrt. Die Begleiter sind auch oft mehrere. In dem vierten Tractat des linken Genzâ ist das parsische Vorbild deutlich zu erkennen. Bei jeder neuen Mattartâ, an welche die Seele gelangt, ist hier zu lesen: „Ich fragte die Utrâ's meine Brüder, und sprach zu ihnen: Diese Mattartâ — wessen ist sie, und wer ist in ihr gefesselt?" — Das ist genau wie der fromme Arda Wiraf in dem nach ihm genannten parsischen Buch jedesmal erzählt: „Und ich fragt Srôsch den Frommen und Atarô den Engel also: Welcher Ort ist dies, und wer sind diese Seelen?" — Vielleicht sind die Stücke des mandäischen Tractats, welche in der ersten Person gehalten sind, entlehnt; der Rest, wo von der Seele in dritter Person geredet wird, ursprünglich. — Die beiden dem Masseqtâlied vorausgeschickten Zeilen nennen Utrâ's in unbestimmter Anzahl: Utrâ עותרא ist die allgemeine Bezeichnung für die himmlischen Geister, die wir „Engel" nennen würden. — Die Lichtkönigslehre sagt von den auffahrenden Seelen, Genzâ r. 19, 18: „Und Glanz wird vor ihnen hergehen, und Licht hinter ihnen drein kommen, und Gesandte des Lebens zu ihrer Rechten und Engel des Lichts zu ihrer Linken; und sie werden errettet werden von den siedenden Kesseln". —

---

1) Bei West a. O. S. 18 f. And the fourth day, in the light of dawn — with the co-operation of Srôsch the righteous, Vâî the good and Vâhrâm the strong — [the soul] goes up to the awful, lofty *K*indvar bridge. — . . . . and the righteous soul passes over with the co-operation of Srôsch the righteous. — And his own deeds of a virtuous kind come to meet him in the form of a maiden, who is handsomer and better than every maiden in the world.

In andern Stücken erscheint ein einzelnes Wesen als Todesengel.

In der Legende von Johannâ's Ausgang holt Mandâ d'Hajjê selbst den Täufer heim; im dritten Tractat des linken Genzâ Hibil-Ziwâ die Gattin des Adam. Im ersten daselbst hat das Grosse Leben dem Adam zum Todesboten „gerufen, beauftragt, gegürtet und gesandt den Sawriêl (hebr. „mein Fels ist Gott“) den Befreier (שארויא), der befreit und hinüberführt die Geister und Seelen; und Tod wird er genannt in der Welt, aber Treue wird er genannt bei den Wissenden, die um ihn wissen. .... Und Bestechung nimmt er nicht, und kein Geschenk nimmt er an, und er verwechselt nicht Einen mit dem Andern (l. 2, 2—9).

Dieser Todesengel scheint nicht aus der parsischen Religion zu stammen. Mir ist nicht bekannt, dass in parsischen Schriften ein solcher begegnete; und das Einzige was dahin deuten könnte, der Umstand, dass für den Todesengel bei den Mandäern auch die persische Bezeichnung oder Benennung Parwanqâ vorkommt, ist kein sicheres Zeichen mythologischer Entlehnung. Denn dies persische Wort bedeutet „Bote“, ist jedoch von den Mandäern als Synonym zu parôqâ aufgefasst worden: פארואנקא als eine besondere Form des gut mandäischen פארוקא, welches seinerseits, wie das bereits angeführte שארויא „Befreier“, „Löser“ und „Erretter“ bedeutet. Eine Stelle, wie l. 15, 16 „dem Bedrücker seid פארואנקא“, zu welcher es eine Anzahl Parallelen mit פארוקא oder dem sächlichen פירקא giebt, kann's beweisen. Wenn also für den Todesengel jenes Parwanqâ vorkommt, so beschränkt sich die Entlehnung am Ende auf das Wort allein, das man für gleichbedeutend mit scharôjâ hielt. Es wäre etwas Aehnliches, wie in etlichen Tractaten die völlige Verdrängung des Namens Mandâ d'Hajjê durch das ebenfalls persische Jawar, welches „Freund“ und „Helfer“ bedeutet: Erscheinungen, die ihren Ursprung wohl lediglich in dem Gefallen haben, das manche an ausländischen, fremd klingenden Lauten und Namen fanden: zumal Parwanqâ mochte durch seinen im Vergleich mit pârôqâ vollen und feierlichen Klang sich zur Bezeichnung eines höhern Wesens besonders empfehlen.

Die Wasserbäche.

Was sind doch diese **Wasserbäche**, האפיקיא מיא, welche in manchen, aber durchaus nicht allen, mandäischen Darstellungen von der Auffahrt der Seele das letzte Hinderniss bilden bei ihrem Einzug in das „Haus des Lebens?“ In den alten Fragmenten über die Götterwelt und die Schöpfung des irdischen Weltgebäudes fehlen sie, wie schon hervorgehoben; und in die Kosmologie der Lichtkönigslehre, welche der sechsundzwanzigste Tractat entwickelt, passen sie vollends nicht hinein. Die Erde gilt laut diesem für ein von drei Seiten vom Ocean umspültes Land, welches im Süden niedriger liegt als im Norden, also eine nach Süden abfallende Fläche bildet, die sich nach den hohen Bergen im Norden hinanzieht, wo die Umfassung des Oceans sich nicht zum Ringe schliesst. „Niemand kann das lebende Wasser vom Ort des Lichts abschneiden“ heisst es. Es kommt durch die Klüfte jener Berge herab aus der bessern Welt, wo es auch nach den Autoren aus anderer Schule unter dem Thron der höchsten Wesen hervorquillt, und woher es laut diesen von Mandâ d'Hajjê, laut denen der Lichtkönigslehre von dem Gesandten des Lebens in das Erdenland geleitet worden ist. Das macht Verbindungsströme, keine Grenzgewässer. Woher denn diese?

Im Genzâ wird eine ganz besondere Strafe genannt für die Hinterbliebenen, welche einen Todten beweinen. R. 19, 6 f. heisst es: „Jeden, der über einen Todten weint, den stellt man in Wasserfluthen wenn sie voll sind“. Im Text ist hier, wie es scheint, wenigstens Ein Wort verderbt (siehe Nöldeke, Mand. Gramm. S. 43); vielleicht auch mehr. Die Parallele hat, r. 37, 18: „Einen Jeden, der über eine Seele weint, den schneiden (oder: „trennen“, von פסק) Meere und Fluthen ab“.

Nun begegnet in den Pahlavi-Schriften des Parsismus, in dem schon einmal angezogenen Buche **Sad-Dar** Nachstehendes: „Wenn irgend einer nach jener Welt abreist, geziemt es andern nicht, einen Aufschrei von sich zu geben, sich abzuhärmen, zu jammern und zu weinen. Denn jede Thräne aus den Augen wird zu einem Tropfen in jenem Fluss [bei] der Tschinwâd-Brücke, und dann verbleibt die Seele des

Todten an jener Stelle. Es wird ihr schwer hinüberzukommen, und sie ist nicht imstande die Tschinwâdbrücke zu überschreiten" [1]). — Und diese Vorstellung findet sich auch schon im Avesta: „Dieser Fluss ist die Menge der Thränen, welche die Menschen aus ihren Augen vergiessen, wenn sie Klagen und Weinen machen wegen der Verschiedenen. Sie vergiessen diese Thränen gegen das Gesetz, und dieselben schwellen an zu diesem Fluss. Diejenigen, welche nicht imstande sind hinüberzugelangen, sind solche, wegen deren, nach ihrer Abreise, viel Klagens und Weinens gemacht worden ist; und diejenigen, welche leichter hinübergelangen, sind solche, wegen deren weniger gemacht worden ist" [2]). — Liegt es nicht gar zu nahe, jene unverständliche Aussage über die Art der Bestrafung deren, die über einen Todten gewehklagt haben, „den schneiden Meere und Fluthen ab" aus einer älteren mandäischen oder parsischen Originalstelle zu erklären, welcher die nachgewiesene parsische Lehre, dass die Thränen der Todtenklage zu Strömen werden, die den heimziehenden Seelen den Pass abschneiden, zu Grunde lag? Besteht die Uebereinstimmung doch schon in dem Verbot; und nicht nur in diesem, sondern auch in dem entsprechenden Gebot. Der mandäische Text giebt letzteres in nachstehenden Worten, r. 19,

1) Cap. 96, Uebers. von West, S. 358 f.: The ninety-sixth subject is this: when any one departs to that [other] world, it is not proper for others that they [should] utter an outcry, maintain grief [and] make lamentation [and] weeping. Because every tear [that] issues [from] the eyes becomes one [drop] of that river before the *Kinvad* bridge, [and] then the soul of that dead [person] remains [at] that place; it is difficult for it to make a passage there, and it is not able to pass over the *Kinvad* bridge. Unmittelbar folgt: It is therefore necessary, that they recite the Avesta and celebrate the ceremonial, so that the passage of that place [may] become easy for it.

2) Avesta XVI, 7—10, citirt von E. W. West zu Sad-Dar 96, folgendermassen:

This river is the many tears that men shed from [their] eyes, as they make lamentation and weeping for the departed. They shed those tears unlawfully, and they swell to this river. Those who are not able to cross over, are those for whom, after their departure, much lamentation and weeping were made; and those [who cross] more easily are those for whom less was made. — Ebenso Arda Wiraf cap. XVI.

15 ff.: „Wenn ihr sie (nl. die Seelen der Verstorbenen) liebt, so betet ihrethalben Gebet und Bitte und Lobpreis, und haltet Vorträge und lest Reihen und vollbringt Masseqtâ's, damit der Meister mit Erbarmen über sie erfüllt werde". Im Sad-Dar folgt auf die angezogene Stelle, in unmittelbarem Anschluss: „Es thut darum noth, dass sie (nl. „die Andern") das Avesta recitiren und das Ceremoniale feiern, damit die Ueberschreitung jener Stelle der Seele leicht werde". Und eine Spur davon, dass in der Vorlage, nach welcher der Mandäer arbeitete, doch von einem Erzeugniss aus den vergossenen Thränen oder von einer Verwandlung derselben etwas gestanden hat, findet sich auch in dem nämlichen Zusammenhang r. 19, 13: „Denn von Trauer und Todtenklage werden Verderber und [noch eine Art] Dämonen gebildet; und sie gehn den Seelen voraus auf dem Weg und ängstigen sie am Ort der Zöllner". Ich meine: diese Stelle hebt auch den letzten Zweifel. Auf die Idee, dass aus Thränen Dämonen gebildet werden, wäre man nicht verfallen, wenn nicht eine Behelligung der Seele durch irgend ein Erzeugniss der Thränen schon gegeben gewesen wäre. In der ursprünglich gestaltenden Vorstellung kann aus den Thränen sich nur ein Thränenstrom gebildet haben. Dämonen hätten höchstens dann hernach aus diesem Strom auftauchen können: das steht aber nicht da. — Wie ist jedoch der mandäische Autor dazu gekommen, das treffliche Bild vom Thränenstrom durch Thränendämonen (!) zu ersetzen? Wie hat er seine Vorlage so missverstehen können, oder warum sie dermaassen verpfuschen mögen? — Die Antwort kann nur auf die Erbärmlichkeit der mandäischen Scribenten Bezug nehmen.

Die Ueberschreitung des Grenzwassers oder des Höllenschlundes.

Die ḣafiqê majjê sind wirklich der parsische Thränenfluss. Hier kann die Seele allein nicht weiter. Hier muss der Strahl des Glanzes ihre offene Hand ergreifen um sie hinüberzuführen. So in dem Masseqtâlied, so auch in der parsischen Vorstellung im Minokhired cap. 2: Mit Hülfe des frommen Serosch geht die Seele über die Brücke.

Mir ist in den mandäischen Texten die Brücke noch nicht vorgekommen, so dass ich dafürhalten muss, die mandäische Phantasie habe sich diese Vorstellung entgehen lassen. Der zu allerlei Ausmalung anregende Steg würde sonst in den Erzählungen von der Auffahrt der Seele gewiss eine Rolle spielen, und zumal an den Stellen, wo vom Hinüberführen der Seele über die Wasserbäche die Rede ist, nicht gänzlich vernachlässigt worden sein.

Indessen macht doch die parsische Anschauung von einem Abgrund, über welchen die Brücke ja führen muss, sich geltend in einer mandäischen Ausdrucksweise, die mit der herrschenden Vorstellung von den Straforten nicht wohl vereinbar ist. Während z. B. im zehnten Tractat des rechten Genzâ die Mattartâ des Messias auf einem hohen Gestade gedacht wird — r. 184, 14: „Er stellt sie ans Meer und sie bitten ihn um Wasser, aber das Ufer des Meeres ist erhöht und das Wasser des Meeres tief" — heisst es doch, namentlich in Schriften der Lichtkönigslehre, von den Sündern, dass sie in die Hölle „fallen" oder „sinken" (נפל). Sie fallen ins Guhunâm (das jüdische Gêhinnâm), ins Meer des Endes, in die siedenden Kessel, ins brennende Feuer, in die Finsterniss, sogar „in die Mattartâ's".[1] Andrerseits wird auch wohl solchen, die das Gebot erfüllen, verheissen, dass sie über das Meer des Endes [ohne zu versinken] hinübergehn werden.

Es wird nämlich in der parsischen Vorstellung eine schwindelnde Höhe der Brücke angenommen[2]). Und wenn die Seele eines Rechtschaffenen die Brücke betritt, so wird sie eine Parasange breit. Kommt aber eines Gottlosen Seele an die Brücke, so wird sie schmal: je gottloser die Seele, desto schmäler; so dass diese von der Brücke hinabstürzen. Dies Fallen von der Tschinwad- oder „des Richters" Brücke ist im Avesta wiederholentlich in Betracht ge-

1) Beispiele in meiner Mand. Rel. S. 76 f. „Fallen ins grosse Meer des Endes" r. 319, 12 u. sonst.

2) In der oben angezogenen Stelle des Minokhired ist die Brücke als „awful" und „lofty" bezeichnet.

zogen [1]). Ohne die Hülfe, welche, wie wir gesehen, bald das schöne Mädchen, bald der fromme Srôsch verleiht, fällt auch der Fromme noch in den Abgrund hinunter.

Im Minokhired heisst es freilich von der gottlosen Seele nur, dass sie vor der Brücke stehen bleibe, sich ängstige, und, von Vîzaresch oder Vizarscha erbarmungslos gepeinigt, laut heule, bis dieser Dämon sie fortschleppe [2]). Dafür aber giebt's auch hierzu wieder einen Anklang im Mandäischen. Vîzaresch heisst „der Fortschlepper“. Eine Drohung gegen die Schmeichler lautet im zweiten Tractat der Lichtkönigslehre: „man schleppt ihn auf seinem Antlitz dem brennenden Feuer zu“ [3]).

Und wie bei den Pârsi unter den Höllenstrafen neben der Hitze des Feuers auch eisige Kälte angewandt wird, so werden bei den Mandäern zum Beispiel die, welche auf dem Markt gekaufte Esswaaren nicht abspülen bevor sie davon essen, mit einer Folter der Kälte bedroht [4]).

Die Wage.

Die Wage des Abatur, welche laut dem vierten Tractat des linken Genzâ in der letzten Mattartâ, laut Kolastâ 6, 5 „an der Thür des Hauses des Lebens“ aufgestellt ist, entstammt ebenfalls dem Parsismus. „Er wägt die Werke und wägt den Lohn, und fügt den Geist zur Seele. Wen er wägend wägt und vollwichtig erfindet, den hebt man empor, man giebt ihm einen Ruhepunkt in dem Leben. Wen er wägt und nicht vollwichtig erfindet, dem macht man von da

---

1) Yasna XLVI, 11. 12. Siehe Sacred Books of the East XXXI (dritter Theil des Avesta von L. H. Mills, 1887) S. 140 f.

2) Uebersetzung von West S. 12 f. Whom — when his struggling and supplication are of no avail whatever, and no one comes to his assistance from the divinities nor yet from the demons — moreover Vîzaresh, the demon, drags miserably to the inevitable hell. — Aehnlich im Wendidâd XIX, zu Anfang, Uebersetzung von Darmesteter a. O. S. 212: Wenn am Morgen nach der dritten Nacht, seitdem der Tod eingetreten, die Sonne aufgeht — then the fiend, named Vîzaresha, carries off in bonds the souls of the wicked Daêva-worshippers, who live in sin.

3) Genzâ r. 40, 22 עלאנפה גאירילה לנורא דיאקדא.

4) Siehe die Stelle in meiner Mand. Rel. S. 94 f.

an seinen Prozess“ [1]). Dieser mandäischen stelle ich die des Minokhired zur Seite: „das Wägen des gerechten Raschnû, mit der Wage der Geister, welches auf keiner Seite begünstigt, weder den Gerechten noch den Gottlosen, weder den Herrn noch den Monarchen. Es weicht nicht um eines Haares Breite ab, und ist ganz unparteiisch, und betrachtet in seiner Entscheidung den, der ein Herr und Monarch ist, gleichwie den Geringsten aller Menschen“ [2]). Abatur ist, weil er die Seelen wägt, einem jungen mandäischen Autor sogar selber als identisch mit dem Raschnû-Razista erschienen. In der Beschwörung, welche den Kern des Genzâ als Sammlung ausmacht, indem die andern Bücher ihr theils vor- theils nachgefügt worden sind [3]), findet sich bei seinem Namen der Vermerk: דהו ראשנא וראסת הו באלמא האזין d. h. „der da ist Raschna und Rast in dieser Welt“, worin Raschna und Rast natürlich eine Verlesung oder Schreibnachlässigkeit für Raschnû-Razista ist [4]). Damit hat allerdings der Scribent weit über das Ziel hinausgeschossen. Abatur, dessen Name vielleicht „Vater des Utrâ“ bedeutet [5]), ist von Hause aus jedenfalls nicht Raschnû Razista, d. h. „die gerechteste Gerechtigkeit“. Er ist bei den Mandäern ein Lichtwesen zweiten Ranges und derjenige, welcher den Demiurgen Ptahil ins Dasein gerufen hat. Später wohl hat man ihn mit dem „dritten Alten“ der manichäischen Vorstellung, der erst am

---

1) So l. 37. — Die letzten Worte wörtlich: „dem Jöst (= „beginnt“) man von da seinen Handel“ מן האם שארין תיגרה.

2) Minokhired Cap. 2; bei West S. 19: „and the weighing of Rashnû the just with the balance [of] the spirits, which renders no favour [on] any side, neither for the righteous nor yet the wicked, neither for the lords nor yet the monarchs. As much as a hair's breadth it will not turn, and has no partiality; and him, who is a lord and monarch, it considers equally in [its] decision with him who is the least of mankind“.

3) Siehe die Beilage A zu meiner Mand. Religion.

4) So r. 286, 7. Vier Zeilen weiter steht bei den drei Namen „Hibil und Schitil und Anôsch“ דהנון מוהור ורוש וראסת, „welche sind Muhr (Mithras) und Sraoscha und [Raschnu-]Razista“.

5) Siehe Nöldeke, Mand. Gramm. S. 182, Anm. 3. Der Status absolutus von עותרא hiesse aber regelmässig עותאר, nicht אתור.

Ende der Welt aus der Verborgenheit hervortritt, zusammengeworfen; daher denn die Prädicate „der alte, verborgene und bewahrte“ und seine Benennung „drittes Leben“, indem die Mandäer kein erstes und zweites Wesen hatten, denen sie diesen dritten Alten hätten anreihen können, als nur das Erste und das Zweite Leben. — Allein die vor ihm aufgerichtete Wage und seine Eigenschaft als Verwalter der Wage, hat er gewiss von dem Raschnu-Razista der Parsen.

Der Weinstock im Ort des Lebens.

Wenn schon im sechsten Tractat des rechten Genzâ in einem älteren Stück dieser „Genesis“, und weiter allwärts in der mandäischen Literatur Mandâ d'Hajjê, oder, in der Lichtkönigslehre, der Erste Gesandte als „Weinstock des Lebens“ bezeichnet wird, so stammt diese allegorische Benennung als solche gewiss aus dem Christenthum, welches seinerseits schon im alttestamentlichen Vorstellungskreis die Verwerthung der Weinpflanze gefunden hat. Wie dieselbe aus dem Christenthum zu den Mandäern gelangt ist, lässt sich noch diplomatisch nachweisen. Der neunte Tractat im rechten Genzâ ist die Umarbeitung eines in aramäischer Sprache verfassten Schriftstückes satornilischer Gnosis. Dies habe ich in den Paragraphen 75 und 76 meines Buches über die Mandäische Religion wohl ein- für allemal bewiesen. In demselben nun findet sich noch unverändert r. 178, 2 der Satz: „Mandâ d'Hajjê ist geoffenbart worden in Juda, und der Weinstock in Jerusalem“.

Nun kommt aber in etlichen Tractaten, welche von der Auffahrt der Seele handeln, noch ein wirklicher Weinstock vor, ein Baum, den die Seele bei ihrem Eintritt in das Haus des Lebens erblickt. Im linken Genzâ 8, 12 wird er beschrieben als „der Weinstock, dessen Inneres Glanz, dessen Seiten Licht, dessen Wurzel Wasser, dessen Laub Utrâ's, und dessen Ranken Lichtstrahlen, und dessen Same der grosse Stamm der Seelen ist“. Im Kolastâ 26, 6 heisst es nicht nur „dessen Laub Utrâ's“, sondern auch „in dessen Schatten die Utrâ's sitzen“. Am hübschesten ist aber die Darstellung am Ende des vierten Tractats links, in jenem zweiten „Zug

durch die Mattartâ's". Hier folgt nach dem Vorübergang an der Mattartâ des Abatur, l. 37, 18: „Wie diese Seele dastand, da blickte sie hin und sah den Ajar-Gufnâ (גופנא = Weinstock, Rebe), den Sohn des Pirjâwis-Gufnâ, dessen Fuss Wasser, und dessen Wurzeln der Stamm der Seelen, dessen Laub Utrâ's und dessen Ranken Lichtstrahlen sind[1]). Ein Blatt nahm diese Seele von demselben und legte es auf ihre Augen. [Da] ward die Blendung von ihren Augen hinweggenommen, und sie sahe den äussern Aether und den klaren Ort. Man hob diese Seele empor." Weitere Bestimmungen sind den zahlreichen Stellen zu entnehmen, wo auf dieselbe Vorstellung hingedeutet wird, sei's auch nur um den Offenbarungsmittler mit ihr zu identificiren. So heisst es im Genzâ r. 189, 14: „der Weinstock, der lauter Leben, der grosse Baum, der lauter Heilungen ist", was übrigens wohl, nach Nöldeke's Bemerkung in seiner Mandäischen Grammatik S. 325, zutreffender so zu übersetzen ist: „der Weinstock alles Lebens, der grosse Baum aller Heilungen". Und r. 65, 21: „der Weinstock des Lebens, der Baum, in dem kein Betrug ist, der Baum des Lobpreises (oder: der Herrlichkeit), den riechend jeder aufgelebt ist". Diese Daten: ein Baum, dessen Basis Wasser, dessen Früchte („Laub") Utrâ's, also Engel oder Menschenseelen sind, und der ein Baum aller Heilungen ist, stimmen genau zu dem parsischen Baum Allsamen oder Vielsamen, von dem es im Bundehisch heisst: „er ist aufgewachsen inmitten des weiten Ozeans, und in seinem Samen sind alle Pflanzen; etliche nennen ihn den eigentlich heilenden, etliche den kräftig heilenden, etliche den allheilenden"[2]). Wenn hier gesagt wird „in seinem Samen sind alle Pflanzen", so braucht man nur zu bedenken, dass bei den Mandäern jedes Individuum auch als Pflanze

1) Lichtstrahlen: פאסימכיא דנהורא. Pasemkâ scheint mir, wegen der Endung, ein persisches Wort zu sein. Vergl. Nöldeke, Mand. Gr. Seite XXXI.

2) Bundeh. XVIII, 9 (West S. 66): The tree of many seeds has grown amid the wide-formed ocean, and in its seed are all plants; some say [it is] the proper-curing, some the energetic-curing, some the all-curing. Aehnliche Stellen im Bundeh. IX, 5 (tree of all seeds); XXVII 2 f.; und im Minokhired LXII.

betrachtet wird, um in jener Aussage den Grund zu erkennen für die mandäische: „sein Same ist der grosse Stamm der Seelen“, in welcher der Ausdruck „Stamm der Seelen“ öfter als „die Collectivität der Seelen“ zu verstehen ist [1]).

Die Vorstellung, dass an dem Lebensbaum Utrâ's wachsen, deckt sich mit der Aussage, dass sein Same die Gesammtheit der Seelen sei. Denn die Menschenseelen sind, von ihrer irdischen Existenzform abgesehen, Utrâ's. In dem Tractat von den Höllenfahrten des Hibil-Ziwâ, zum Beispiel, spricht gegen Ende (r. 172, 17 f.) Jawar oder Mandâ d'Hajjê: Und Ich werde der Uebermittler der Seelen sein, die hier geboren werden, und drüben (im Jenseits) heissen sie Utrâ's, und fahren auf u. s. w. [2]).

Es ist dieser Zug in der mandäischen Vorstellung vom Lebensbaum darum besonders hervorzuheben, weil sie um eben diesen reicher ist als die jüdische und christliche. In dem Buch des Propheten Ezechiel finden sich, Capitel 47, das Wasser und Bäume des Lebens, mit Früchten zur Speise und Blättern zur Arznei. Aus diesem Buche hat der neutestamentliche Apokalyptiker (22, 2) den Strom von Lebenswasser für sein himmlisches Jerusalem genommen: „hüben und drüben am Strom den Baum des Lebens, zwölfmal Frucht bringend, jeden Monat seine Frucht gebend; und die Blätter des Baumes sind zur Heilung der Nationen“ [3]). Auch hier sollen die Früchte offenbar nur zur Speise dienen. Indem also der jüdisch-christliche Lebensbaum jenes wesentliche Detail seines parsischen Vorbildes vermissen lässt, der mandäische aber dasselbe deutlich aufweist, ist der Beweis geliefert, dass die Mandäer den Lebensbaum nicht durch jü-

1) Mandäisch באנא דנישמאתא. — Auch darauf, dass laut Bundehisch XV der Leib sowohl als die Seele vor der Menschwerdung jedes Individuums in der Gestalt von Pflanzen existiren, ist hier Bezug zu nehmen. Siehe in West's Uebersetzung S. 54: — the conclusion is this, that the soul (rûbân) is created before, and the body after. And both of them changed from the shape of a plant into the shape of man ....

2) ולהיל מיתקריא עותריא. Eine andere Beweisstelle Mand. Rel. S. 73.

3) Uebersetzung des Neuen Testaments von Carl Weizsäcker.

dsche oder christliche Vermittelung, sondern geradeswegs aus dem Parsismus erhalten haben. Sie haben die Bedeutung des Baums Viel- oder Allsamen richtig erkannt und gelten lassen; der Israelit hat dafür kein Verständniss gehabt oder sie abgelehnt, um allein das Uebrige zu verwerthen [1]).

Die zwei Vorstellungen — Lebensbaum und Weinstock — welche im Ajar-Gufnâ mit einander verknüpft erscheinen, sind also nicht beide von einer Seite zugeflossen. Den Weinstock, als eine der bekannten johanneischen Allegorie entnommene Bezeichnung des Mandâ d'Hajjê, hatte die gnostische Schrift, die im neunten Tractat des rechten Genzâ noch deutlich zu erkennen ist, bei den Mandäern eingeführt. Es war nur ein Name, und auch nur als solchen haben sie ihn mit der Vorstellung von dem Baum im Haus des Lebens verbunden. Auf die Schilderung desselben hat er insofern Einfluss gehabt, als von seinen „Ranken", nicht „Zweigen" gesprochen wird. Aber nicht eine Stelle ist mir vorgekommen, wo, was doch sehr nahe lag, von den Trauben oder von dem Wein der Pflanze etwas gesagt wäre [2]).

Einführung und Aufnahme der Seele an ihren Bestimmungsort.

Ganz wie im 87. Abschnitt des Sad-Dar die Auffahrt der Seele von der Tschinwâd-Brücke an mit den Worten beschrieben wird „man bringt sie an ihren [Bestimmungs]ort", so im vierten Tractat des linken Genzâ von einer Stelle jenseits der Mattartâ des Abatur an: „man hob diese Seele empor" — hier wie dort anstatt des Subjects der impersonale Plural [3]).

1) Diese Charakteristik der jüdischen Aneignung wird neu bestätigt durch die Stelle Jalqût Genes. S. 20, wo der parsische Lebensbaum ebenfalls erscheint. Ich gebe die Stelle nach A. Kohut, Z. d. D. M. G. XXI, 566 f. „Längs des Eden grünen Bäume, deren geringster köstlicher und würziger duftet als die wohlriechendsten Pflanzen. In der Mitte erhebt sich der Baum des Lebens, der sich mit den weiten Zweigen ausbreitet und in sich tausenderlei von verschiedenem Geschmack und Wohlgeruch vereinigt".

2) Im Genzâ l. 8, 15 erscheint der Gedanke daran sogar ausgeschlossen.

3) ולדאורא תאקנא דאלולה להאזא נישימהא.

Im zehnten Tractat des rechten Genzâ und im Buch des Dinanukt ist dieses letzte Stadium nicht zur Darstellung gebracht. Dagegen reicht die Schilderung bis zum letzten Ziel in dem Tractat von Jôhannâ's Ausgang. Hier lautet der Text r. 195, 12 ff. in wörtlicher Uebersetzung:

„Mandâ d'Hajjê ging [von dem Aufenthalt des Abatur] weiter zu dem Ort der lauter Glanz und zu dem Ort der lauter Licht ist, und Jôhannâ ging mit ihm. Und sie (oder: es) gingen und gelangten an vier Männer, die Friedenssöhne Lebensquell, Lebensname, Lebensglanz, Lebenslicht. Die nahmen den Mann von erprobter Gerechtigkeit und stellten ihn auf in dem Ort der Wahrheit. Sie überschütteten ihn mit Reihen und Gebeten und Masseqtâ's und Recitationen. Und es sprachen die Utrâ's: Kommt, lasst uns gehn [und] sehn den Mann, der von der Erde gekommen ist, ein Erprobter der Gerechtigkeit, der treu und zuverlässig aus der Mitte der bösen Anschläge und unter dem Thron des alten Abatur hergekommen ist. Jeder Einzelne bekleidete ihn [mit Glanz] von seinem [eigenen] Glanz, und jeder Einzelne umhüllte ihn [mit Licht] von seinem [eigenen] Licht. Sie überschütteten [und] bekleideten ihn mit Kleidern von lebendem Feuer ohne Ende und ohne Zahl". Hierzu vergleiche man nun nachstehendes im Minokhired: „— der vierte Schritt reicht bis hinauf zu dem endlosen Licht, welches lauter Glanz ist. Und Engel und Erzengel aller Art kommen [dem Frommen] entgegen, und verlangen Kunde von ihm, also: Wie bist du aus jener Existenz, welche eine vergängliche, schreckenvolle und sehr elende ist, zu dieser gelangt, welche eine unvergängliche, ungestörte Existenz ist, — o Jüngling, der du gut denkend, gut redend, gut handelnd und von guter Religion bist? — Dann spricht Ormuzd, der Herr, also: Verlangt von ihm keine Nachrichten; denn er ist von dem Leibe, der ein werthvoller war, geschieden, und gekommen längs der Strasse, die eine schreckensvolle ist". Sie sollen, nach den weiteren Worten des Herrn, ihm köstliche Speisen bringen, und ihn auf einen prächtigen Thron setzen und ausruhen lassen [1]).

1) Minokhired II, 146 ff. Uebersetzung von West S. 20 f.: — the fourth step reaches up unto the endless light which is all-radiant. And

Es findet sich also in der parsischen wie in der mandäischen Schrift das Entgegenkommen der Engel oder Genien und die Erhebung des Ankömmlings durch sie auf den für ihn bestimmten Platz. Ausserdem aber sind die Worte, mit welchen die Begrüssenden sich um ihn versammeln, in beiden Texten Aeusserungen des Interesses und der Bewunderung für den Frommen, der aus dem Elend der irdischen Welt sich in das bessere Dasein hinüberzuretten vermocht hat. Wollte man auch in den angeführten Zeilen des Minokhired die Bewunderung, welche aus denen des mandäischen Tractats deutlich spricht, vermissen, so wird man sie doch nicht verkennen können in der Schilderung des Wendidâd. Nachdem hier gesagt worden, dass die Jungfrau, in welcher des Frommen gute Werke verkörpert sind, die Seele in die Gegenwart der Götter emporgehoben hat, fährt der Avestatext fort: „Es erhebt sich Vohu-Manô (der parsische Sanct Peter) von seinem goldenen Sitz. Vohu-Manô ruft aus: Wie bist du zu uns gekommen, du heiliger Mensch! von jener vergänglichen Welt in diese unvergängliche?!“ [1]) Nach einer andern Stelle desselben Buches (Wendidâd VII, 52) spricht Ahura-Mazda selber diese Worte zu der angelangten Seele des Gerechten.

---

angels and archangels of every description come to meet him, and ask tidings from him thus: How hast thou come, from that which is a perishable fearful [and] very miserable existence, to this which is an imperishable existence that is undisturbed, [thou] youth who [art] well-thinking, well-speaking, well-doing [and] of good Religion? — And Aûharmazd the lord, speaks thus: Ask ye from him no tidings; for [he has] parted from that which [was] a precious body, and has come by that which is a fearful road etc.

2) Wendidâd XIX, Uebersetzung von Darmesteter S. 213: Up rises Vohu-manô from his golden seat; Vohu-manô exclaims: How hast thou come to us, thou holy one, from that decaying world into this undecaying one?

(Fortsetzung folgt.)

N. B. In der ersten Anmerkung zu diesem Artikel, auf Seite 405 Zeile 2 von unten, ist anstatt „ein gutturales“ zu lesen „ein emphatisches“.

Der Tag der Geburt Christi in der Ostertafel des Hippolytus.

Von

Lic. Dr. Bratke,

a. o. Professor der Kirchengeschichte in Bonn.

Paul de Lagarde hat durch sein Buch[1]) über das Weihnachtsfest die Beantwortung der auf dasselbe bezüglichen wissenschaftlichen Fragen meines Erachtens in mehrfacher Richtung wesentlich gefördert. Namentlich schätze ich seinen Hinweis darauf, dass die alte Kirche schon aus apologetischem Interesse von jeher genöthigt war, einen zureichenden Grund dafür ausfindig zu machen, warum Christus gerade zu der Zeit erscheinen musste, in der er erschienen ist, und dass diese aus der geschichtlichen Lage des Christenthums nothwendig sich ergebenden chronologischen Berechnungen über das Auftreten des Herrn einen Factor für die Bestimmung des Weihnachtstermins abgegeben haben. Dieses wichtige Moment für die Erklärung der Entstehung des Weihnachtsfestes tritt in Usener's[2]) bisherigen Forschungen über dieses Thema noch zurück.

Was nun aber die Darstellung der Entwicklung der vornicaenischen kirchlichen Chronologie anlangt, die zugleich die bisherige Verzögerung der erhofften baldigen Wiederkunft Christi erklären wollte, so meine ich, dass L. sich im Irr-

---

1) De Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest. Göttingen 1891.

2) Usener, Religionsgesch. Untersuchungen. 1. Theil. Cap. 1—3. Bonn 1889.

thum befindet, wenn er S. 317 ff. annimmt, dass schon Sextus Julius Afrikanus und Hippolytus Romanus den 25. Dezember als Tag der Geburt Christi angesehen haben. Und bei der Wichtigkeit der Frage, ob bereits die beiden ältesten, noch dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehörenden Chronologen der Kirche, von denen ersterer sogar sich auf Mittheilungen von Verwandten Jesu für gewisse Ueberlieferungen stützt, unseren Weihnachtstermin bezeugen oder nicht, verlohnt es sich, dieselbe noch einmal zu verhandeln.

Die Entscheidung in der Sache wäre so ziemlich gegeben, wenn L. mit seinem Satze Recht behielt, dass in der Ostertafel des Hippolytus der 25. März als Termin der Empfängniss Jesu vorausgesetzt sei. Diese stärkste Position für die Behauptung seines Standpunktes will ich daher zuerst einzunehmen versuchen. Die anderen Beweisgründe lassen sich dann leichter erledigen.

Auf Grund des Aufsatzes von de Rossi [1]) über das Gedicht des Papstes Damasus zu Ehren des Hippolytus sieht L. es als erwiesen an, dass die Statue des Hippolytus, auf welcher sich sein Ostercyclus eingegraben findet, dem Kirchenvater von jenem Papste gesetzt worden sei. Sodann macht er auf das Freundschaftsverhältniss aufmerksam, welches zwischen Damasus und dem Filocalus, dem Chronisten unter Papst Liberius, bestand. Hieran knüpft er die einladende Frage, ob nicht ein Zusammenhang zwischen der durch Papst Liberius amtlich gewordenen Datirung der Geburt Christi auf den 25. Dezember und den Ansetzungen des Hippolytus bestehe. Diese Combination wirkt blendend. Allein thatsächlich ist sie wegen ihrer schwankenden Grundlagen unsicher. Denn nicht ohne Grund sind bekanntlich Forscher, welche in der Sache ein Wort mitsprechen dürfen, andrer Meinung über die Entstehung der Statue. Zum Glück habe ich es nicht nöthig, für meine Zwecke von dieser Hypothese oder von ihrer Antithese Gebrauch machen zu müssen. Ich muthe daher auch Niemandem zu, L. zu folgen, wenn er aus der langen Zeit, die seit dem ersten Erscheinen der Ostertafel

1) Bulletino di archeol. crist. 3. Ser. 6. Jahrg. 1881.

im Jahre 222 bis zu ihrer monumentalen Verherrlichung unter Damasus vergangen sein soll, den Schluss zieht, dass denen, welche sie einmeisseln liessen, ihr Sinn unverständlich gewesen sei, und der Steinmetz, der in die Geheimnisse der Theologie nicht eingeweiht war und an Raum keinen Ueberfluss hatte, die Inschrift „Zeugung Christi“ fälschlich zum 2. April, und nicht, wie es angeblich richtig war, zum 25. März eingehauen habe. Fehler im Canon mögen vorliegen; und sie sind auch schon oft gerügt worden. Aber im letzten Grunde kommt es doch für diesen Fall nicht darauf an, wann und von wem die Ostertafel in Stein geschrieben worden ist, und dass hie und da Versehen bei dem monumentalen Entwurf gemacht worden sind, sondern darauf, was der Sinn dieser uns vorliegenden Steinschrift ist, ob dieser Sinn mit den sicher echten Daten des Hippolytus sich deckt und ob zu diesen beglaubigten Bestandtheilen der Ostertafel auch die Ansetzung der Empfängniss Christi auf den 25. März gehört oder nicht.

Die bisher umfangreichste Interpretation der Ostertafel hat Blanchini geliefert. Man findet sie u. a. abgedruckt in der von J. A. Fabricius veranstalteten Ausgabe der Werke des Hippolytus S. 93—140. Ihr Inhalt wird in der Hauptsache auch der Erklärung der Inschrift im C. I. Gr. vol. IV, No. 8613 zu Grunde gelegt. Auch Ideler[1]) ist ihr gefolgt. Werthvolle Ergänzungen zu beiden bietet Hilgenfeld[2]). Ferner verweise ich auf Salmon's Besprechung der Ostertafel[3]). Neuerdings hat der Jesuit Riess[4]) eine andere Erläuterung der Tafel zu geben versucht. Und an sie lehnt L. sich an. Ich will meine eigenen Wege gehen, ohne meine Vorgänger aus dem Auge zu verlieren.

Was von keiner Seite angefochten wird, das brauche ich nicht noch einmal breit zu treten: Hippolytus will, und zwar

1) Ideler, Handb. d. Chronol. 2. Bd. Brl. 1826. S. 213 ff.

2) Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche. Halle 1860. S. 332 ff.

3) In der Hermathena. Dublin. 1873. S. 82 ff. u. 1892 S. 161 ff.

4) Riess, das Geburtsjahr Christi. Enth. in: Stimmen aus Maria-Laach. 3. Ergänzungsband. 9.—12. Heft. Freibg. i. Br. 1880. S. 104 ff.

als der erste in der Kirche, soweit wir Kenntniss haben, einen Kanon aufstellen, gemäss welchem das Datum des Osterfestes für die einzelnen Jahre sowohl im Voraus wie auch rückwärts berechnet werden kann. Da es nun für die Bestimmung des Ostertermins damals von maassgebender Bedeutung war, zu wissen, auf welchen Tag in den einzelnen Jahren der 14. Nisan des jüdischen Kalenders fiel, so lief im letzten Grunde die Aufgabe des Hippolytus darauf hinaus, eine präcise Anweisung zu geben, wie man für jedes Jahr den 14. Nisan finden könne. Wenn man genau reden will, so muss man daher die astronomische Berechnung des Hippolytus nicht einen Ostercyclus, sondern einen Kanon zur Feststellung der jährlichen jüdischen Passahtage nennen. Er bringt denselben zu Stande durch eine Ausgleichung des julianischen Sonnenjahres mit den jüdischen Mondjahren. Die Länge des ersteren setzt er als festen Maassstab und in dieselbe vertheilt er nun die beweglichen Mondjahre der Juden. Dabei übersieht er, dass unter der Voraussetzung des julianischen Kalenders erst nach 28 Jahren der Ostertermin zu demselben Monats- und Wochendatum zurückkehrt. Vielmehr nimmt er an, dass dieser Kreislauf wenigstens hinsichtlich der Monatstage schon nach 8 Jahren sich vollende. Auf der Statue ist dieser österliche Cyclus für 7×16 = 112 Jahre entworfen. Aber die Ueberschrift auf der rechten Seite der Kathedra sagt uns ausdrücklich, dass nach der in demselben angewendeten Richtschnur für alle folgenden wie für alle vorangegangenen jüdischen Passahfeste der entsprechende Termin gefunden werden könne. Die Grundzahl des ganzen Systems, von welcher aus die vorn und hinten liegenden Zeiträume zu messen sind, bildet, wie längst erkannt worden ist, das erste Jahr des Kaisers Alexander Severus = 222 unserer dionysischen Aera. An der linken Seite der Tafel stehen zuerst die Passahtage nach julianischen Monatstagen zugleich mit Angabe der jüdischen Schaltmonate (ἐμβόλιμοι) und der römischen Schalttage (bissextus = SS). Den übrigen Raum nehmen zum grössten Theil die einzelnen Wochentage ein, die mit den ersten sieben Buchstaben des griechischen Alphabets bezeichnet werden. Es bedarf weiter keiner Er-

läuterung, dass die Aufeinanderfolge der jährlichen Ostertermine, mag man nun vorwärts oder rückwärts zählen, durch die senkrechten Buchstabenreihen bestimmt ist, dass also die in wagerechter Linie neben einander stehenden Schriftzeichen für die Wochentage immer denjenigen Ostertermin angeben, der von dem vorangehenden um 16 Jahre absteht. Von dem in der linken Ecke oben stehenden Ostertermin (Sonnabend, den 13. April des Jahres 222) geht die ganze Rechnung aus. Das im vorangehenden Jahre gefeierte Osterfest fiel also auf den unten in der rechten Ecke stehenden Monatstag (Sonntag den 25. März).

Zwischen den die Wochentage bezeichnenden Buchstaben sehen wir kurze Inschriften, Namen oder Ereignisse, eingegraben. In der Frage nach ihrer ursprünglichen Bedeutung gehen die Ansichten der Ausleger auseinander. Ehe ich meine eigenen Einfälle darüber oder diejenigen andrer registrire, will ich den Hippolytus selbst zu Worte kommen lassen. Hippolytus hat bekanntlich eine Weltchronik geschrieben. Sie ist uns in zwei lateinischen Bearbeitungen erhalten, einmal im Liber generationis[1]), sodann in den Congregationes temporum vel annorum a constitutione mundi usque in hodiernum diem[2]). Letztere ist die jüngere Recension von beiden. Die ältere verdient fraglos das höhere Zutrauen. Ganz intakt ist keine von beiden. Dieselben bestimmen unter anderem genau die Zeiträume, welche zwischen gewissen wichtigen Passahfesten des jüdischen Volkes liegen. Die noch der vorchristlichen Zeit angehörenden sind bemerkenswerther Weise überhaupt die einzigen Passahfeiern, die im A. T. genannt werden [Exod. c. 12, Num. c. 9. Josua c. 3. 2. Chron. c. 30. 35, 2. Kön. c. 23. Esr. c. 6]. Und zwar rechnen

---

1) Bei Dindorf, Ausgabe des Chronicon paschale vol. II. Bonn 1832. S. 96 ff.

2) Bei Mommsen, Ueber den Chronographen vom Jahre 354. (Abhandlungen d. Kgl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss. Phil.-hist. Klasse. 1. Bd. Leipzig 1850. S. 637 ff. [Inzwischen ist eine neue Ausgabe der beiden Redactionen der Weltchronik erschienen in den Monum. Germ. Auct. antiqu. tom. IX. Brl. 1891.]

Lib. gen.

Vom ersten Passahfest beim „Exodus Aegypti“ bis auf das unter „Jesus“ [Josua] beim Uebergang über den Jordan gefeierte . .	41	Jahre.
Von dem Passahfest unter Josua bis zu dem unter Ezechias	464	„
Von dem Passahfest unter Ezechias bis zu dem unter Josias	114	„
Von dem Passahfest unter Josias bis zu dem unter Esra	108	„
Von dem Passahfest unter Esra bis zu dem der generatio Christi	563	„
Vom Passahfest der generatio Christi bis zu dem seiner passio	30	„
Vom Passahfest der passio Christi bis zum Passahfest des 13. Jahres des Kaisers Alexander	206	„

Congr. temp.

Vom ersten Passahfest „quo exierunt filii israel de egipto“ bis zum Passahfest unter „Jesus“ beim Uebergang über den Jordan. . . .	531	Jahre.
Von Josua bis Ezechias	864	„
Von Ezechias bis Josias	115	„
Von Josias bis Esra	111	„
Von Esra bis zur nativitas Christi	562	„

Zur Erklärung der Schreibfehler, welche ganz offenbar in einigen Zahlen der beiden Recensionen stecken, wolle man bedenken, dass dieselben in den Handschriften mit lateinischen Ziffern geschrieben sind. Unter Berücksichtigung der im A. T. selbst angegebenen Zeiträume, denen ja Hippolytus folgt, ergiebt sich: die Zahl 464 im Lib. gen. hat ursprünglich nicht CCCCLXIV, sondern DCCCLXIV gelautet, d. h. an dieser Stelle ist mit den Congr. temp. richtig zu lesen 864. Ferner die Zahl 531 in der Congr. temp. ist nur die Folge der Nachlässigkeit des Abschreibers, welcher DXXXI statt XXXXI las. Was an den anderen Zahlen echt hippolyteisch ist, lasse ich noch in der Schwebe. Aber soviel erhellt deut-

lich aus dem Gesagten, dass in der Weltchronik die Zeitdaten und die dabei stehenden Thatsachen in einem solchen Verhältniss zu einander stehen, dass nach der Ansicht des Verfassers letztere an den ersteren sich ereignet haben müssen. Wer die betreffende Stelle im Liber generationis unparteiisch betrachtet, der kann aus ihr nichts andres herauslesen, als dass gemäss Hippolytus die generatio Christi [= γένεσις χριστοῦ] an einem Passahfest sich ereignet hat. Ausdrücklich sagt noch der Kirchenvater, dass er, nachdem er die tempora regum als Posten zur Berechnung der bis auf Alexander Severus vergangenen Weltzeiten verwendet habe, nun nach Passahjahren dieselben Zeitbestimmungen geben werde. Er beginnt also mit dem ersten Passah in Aegypten und schliesst mit dem letzten Passah, demjenigen des 13. Jahres des Alexander Severus. Den zwischen beiden Terminen liegenden Zeitraum findet er als Resultat der Addition der ihm durch die Ueberlieferung feststehenden Abstände hervorragender Passahfeste. Und so selbstverständlich ist ihm die Identität desjenigen Passahtermins, der 563 Jahre nach dem von Esra gefeierten Fest traf, mit dem Termin der generatio Christi, dass er Zeile 20 des Lib. gen. an seine Stelle einfach die letztere selbst setzt, und von ihrem Datum die weitere Berechnung der Abstände der noch restirenden Passahfeste abhängig macht.

Sehen wir uns nunmehr die Ostertafel noch einmal an. Wir finden in ihr dieselben Namen und Ereignisse wieder, durch welche in der Weltchronik die einzelnen Passahabstände abgegrenzt werden. Nur der Wüstenaufenthalt der Kinder Israel [ἐν ἐρήμῳ] ist in den beiden Recensionen der Weltchronik nicht vermerkt. Doch rechnet die Ostertafel ebenso wie jene vom Auszug aus Aegypten bis auf Josua 41 Jahre. Dass in der Ostertafel die Ereignisse aus der alttestamentlichen Geschichte doppelt vermerkt werden, und zwar das zweite Mal mit der Angabe: Κατὰ Δανιήλ, darf uns nicht wundern. Aus seiner Schrift über den Antichrist und aus seinem Danielcommentar ist uns die Gewohnheit des Kirchenvaters ganz geläufig, gemäss welcher er für seine Chronologie neben den sonst im A. T. oder bei beglaubigten Profan-

schriftstellern stehenden Zeitangaben auch die zum Theil anders lautenden Daten speciell des Buches Daniel verwendet. Dieser sein Dualismus ist zu verstehen als Folge der grossen Hochachtung, welche er jener von ihm für inspirirt gehaltenen Apokalypse entgegenbringt [1]). Ausser bei den hinter der Zeit des Danielbuches liegenden Daten, nämlich der Genesis und dem Leiden Christi, sind sämmtliche sonst angeführte Namen und Ereignisse einmal mit und das andre ohne den Zusatz: nach Daniel'scher Zeitrechnung, eingetragen. Schon dieser Umstand macht es nothwendig, in dem Jesus der dritten wagerechten Reihe und dem der siebenten wagerechten Reihe identische Personen zu erblicken. Dass mit dem ersteren nicht etwa der Herr gemeint sein kann, ist aber auch dadurch ausgeschlossen, dass letzterer beide Male in der Tafel den solenneren Namen Christus führt.

Vergleichen wir nun die Passahabstände der Weltchronik mit den durch die Inschriften in der Ostertafel fixirten Zeiträumen. Gemäss dem in derselben angewendeten Rechnungsverfahren liegen:

Vom Passahfest des ersten Jahres des Alexander Severus bis zu dem der passio Christi $12 \times 16 + 1 = 193$, also vom 13. Jahre jenes bis zu demselben Endtermin	206 Jahre.
Vom Passah des Leidens Christi bis zu dem seiner Genesis $1 \times 16 + 14 =$	30 „
Von dem Passah der Genesis Christi bis zu dem unter Esra [nach gewöhnlicher, nicht Daniel-scher Rechnung] $5 \times 112 + 3 =$	563 „
Von dem Passah unter Esra bis auf das unter Josias [nach gew. R.] $6 \times 16 + 11 =$	107 „
Von dem Passah unter Josias bis zu dem unter Ezechias [nach gew. R.] $7 \times 16 + 1 =$	113 „
Von dem Passah unter Ezechias bis zu dem unter Josua [nach gew. R.] $7 \times 112 + 80 =$	864 „
Von dem Passah unter Josua bis zu dem in der Wüste [nach gew. R.] $2 \times 16 + 7 = 39$,	

1) Vgl. seine Schrift über den Antichrist. (§ 31.)

resp. bis zu dem ersten Passahfest beim
Auszug aus Aegypten 39 + 2 = 41 Jahre.

Wer diese Zahlen mit denjenigen obiger beider Recensionen der Weltchronik vergleicht, für den ist es ausgemacht, dass in Folge der frappirenden Uebereinstimmung aller drei in den Hauptsachen die Abweichungen der letzteren gegenüber dem Stein nicht in Betracht kommen und einfach nach diesem zu verbessern sind [1]). Andrerseits dürfen wir die Weltchronik als einen Commentar zu der Ostertafel ansehen und demgemäss constatiren, dass sämmtliche Inschriften an diejenige Stelle gehören, wo sie vom Steinmetz hingesetzt sind, d. h. an denjenigen Kreuzungspunkt der wagerechten und senkrechten Jahresreihen der Tafel, welcher durch die links von ihnen und für sie angegebenen Buchstaben der Wochentage bestimmt ist; dass also, wenn die eine oder andre derselben, statt in diejenige senkrechte Reihe, welche durch die links von ihrem Anfangsbuchstaben stehenden Wochentage angedeutet ist, gesetzt zu werden, zu der rechts davon stehenden Reihe bezogen würde, dies eine Verkürzung der von Hippolytus gemeinten Passahabstände um 16 Jahre bedeuten würde. Dass die Inschriften nur zu den links von ihnen stehenden Buchstaben gehören, das muss übrigens selbst einem nur oberflächlich die Tabelle betrachtenden Auge klar sein. Wie könnten sonst die erste und die letzte der senkrechten Reihen ihre Inschriften zur Rechten haben!

Die Weltchronik verzeichnet gemäss ihrer ganzen Anlage nach Weltjahren nur [2]) die Jahre, in welchen die einzelnen hervorragenden Ereignisse sich abgespielt haben. Die Vermuthung, dass auch die Ostertafel nur die Jahre angeben wolle, an welchen jene der Vergangenheit angehörenden Vorgänge stattfanden, erweist sich bei näherem Zusehen als unmöglich. Denn dieser Ostercyclus ist, wie wir oben sahen,

1) Auch Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzant. Chronol. Bd. II. S. 3 urtheilt in derselben Weise.

2) Die Congr. temp. verlegen das erste Passahfest auf den 25. März. Dieses Datum passt aber nicht zu dem sonstigen Ostercyclus des Hippolytus, wird also auf Rechnung des Ueberarbeiters zu setzen sein, der ein Interesse an demselben hatte.

so angelegt, dass nach je 8 Jahren das Passahfest auf denselben Monatstag, sowie nach je $7 \times 8 = 56$ Jahren auch auf denselben Wochentag zurückkehrt. Wie in der Zukunft, so muss auch in den vorangegangenen Zeiten nach entsprechenden Zeiträumen immer das Passah auf diejenigen Monatstage gefallen sein, die für die correspondirenden Jahre der Ostertafel angegeben sind. Für Hippolytus ist also die Monatsrechnung der Passahfeste ganz und gar abhängig von der Jahresrechnung. Da er nun zweifellos die notirten Ereignisse auf Passahfeste verlegt, so müssen erstere nach dem eisernen Gesetz seines Passahcyclus auch an den Monatstagen sich ereignet haben, auf welche in den betreffenden Jahren die Feste fielen. Wenn z. B. ein Ereigniss sich an demjenigen Passahfest ereignet hat, welches 223 Jahre vor einem anderen liegt, so gehört auch nothwendig zu ihm derjenige Monatstag und Wochentag, auf den gemäss dem Schematismus der hippolyteischen Octaeteris in dem $223. + 1. = 14 \times 16.$ Jahr darauf das Passahfest fiel. Dieser Fall tritt ein bei dem Passahfest desjenigen Jahres, in welchem sich nach dem übereinstimmenden Zeugniss der Ostertafel und Weltchronik die Genesis Christi ereignet haben soll. Dieses Jahr liegt vom 2. Jahr des Alexander Severus gerade $224 = 14 \times 16 = 2 \times 112$ Jahre ab und in ihm fällt das Passahfest auf Mittwoch den 2. April. Es ergiebt sich also mit Nothwendigkeit, dass die Datirung der Genesis Christi auf Mittwoch den 2. April ganz und gar der Intention des Kirchenvaters entspricht, demnach kein Lapsus des Steinmetzen, der die Inschriften herzustellen hatte, ist.

Unter der γένεσις χριστοῦ in der Ostertafel verstehen die älteren Ausleger sämmtlich und unter den neueren die meisten, auch L., ohne Weiteres die Empfängniss Christi. Dagegen denkt schon Gelzer[1]) an die Geburt. Und Hilgenfeld[2]) baut seinen ganzen Versuch, die ursprüngliche Lesart der Stelle im 4. Buch des Danielcommentars von Hippolytus über den Geburtstermin des Heilandes zu reconstruiren, auf die Vor-

1) a. a. O. Bd. II. S. 20.

2) Die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolytus. In seiner Ztschr. f. wiss. Theol. Jahrg. 1892. Heft 3.

aussetzung, dass jene Inschrift sich auf die Geburt in Bethlehem beziehe. Ich lernte die gelehrte Abhandlung des Letzteren erst kennen, als ich meine hier veröffentlichte Bestreitung der Ergebnisse des Buches von L. der Redaction d. Jahrbb. f. prot. Theol. schon zum Druck übergeben hatte. Diese erste Gestalt meiner Arbeit stimmte bereits zum grössten Theil mit dem von Hilgenfeld vertretenen Standpunkte überein. Nur deutete ich, der althergebrachten und am weitesten verbreiteten Meinung folgend, die fragliche Inschrift auf die Empfängniss Christi. Schon die von Hilgenfeld besonders S. 273 f. seiner Arbeit gemachten Ausführungen erschütterten aber mein Vertrauen zu der traditionellen Annahme und meine frühere[1]) Vermuthung, dass der Mittwoch als Geburtstag Christi in der Chalkihandschrift unecht sei. Völlig überzeugt von der Richtigkeit[2]) seiner Voraussetzung wurde ich dann durch folgende von mir selbst gemachte Wahrnehmung: Im 4. Buch des Danielcommentars kommt der Ausdruck „Genesis Christi" zweimal[3]) vor und das erste Mal in einem so bemerkenswerthen Zusammenhange, dass über seine Bedeutung im Sinne unseres Kirchenvaters gar kein Zweifel sein kann. Auf derselben Seite nämlich, wo der berühmte Satz von der *Geburt Christi in Bethlehem* steht, finden wir auch jene allegorische Auslegung von Exod. 25, 10, durch welche „die 5500 Jahre bewiesen werden, in welcher Zeit der Heiland *aus* der Jungfrau erschien". Und unmittelbar darauf heisst es: „Von der *Genesis Christi* nun muss man im Ganzen 500 Jahre bis zur Vollendung der 6000 Jahre rechnen, und so wird das Ende sein". Dass der Termin der Genesis Christi, von welchem an der Kirchenvater den zu 6000 Jahren noch fehlenden Rest von 500 Jahren rechnet, identisch ist mit dem vorher wiederholt als Geburtszeit

1) In demselben Jahrg. derselben Ztschr. Heft 2. S. 169 ff.

2) Ich halte daher auch Hilgenfeld's Reconstructionsversuch (S. 275 seiner genannten Arbeit) für sehr beachtenswerth. Nur müsste meines Erachtens statt ἑκκαιδεκάτῳ ein πεντεκαιδεκάτῳ stehen, das auch den sonstigen Ausführungen Hilgenfeld's entspricht. Dass die 33 Jahre in der Chalki-Handschrift unecht seien, habe ich nie für ganz ausgeschlossen gehalten.

3) Meine Ausgabe S. 19, 31 u. 26, 10.

bezeichneten Termin am Ende der 5500 Weltjahre, steht gemäss dem Zusammenhange über allem Zweifel. Dann haben wir also hier eine ebenfalls chronologische Stelle aus den Werken des Hippolytus, an der das γένεσις χριστοῦ der Ostertafel in dem Sinne von Geburt Christi gebraucht ist. Dass „γένεσις" zu allen Zeiten, in denen man Griechisch redete, auch wie unser deutsches „Geburt" angewendet worden ist, darüber belehrt uns jedes einschlägige Wörterbuch. Unter den beiden bekannten lateinischen Redactionen der Weltchronik des Hippolytus hat die von Mommsen [1]) veröffentlichte die in Rede stehende Epoche des Lebens Jesu auch wirklich mit nativitas = Geburt übersetzt. Der Lib. gen. [2]) hat dafür das Wort generatio. Letzteres bedeutet bekanntlich ursprünglich Zeugung, also nicht Empfängniss. Auch später haben die lateinischen Kirchenschriftsteller die Empfängniss Christi nicht mit generatio, sondern mit conceptio oder, bis zum karolingischen Zeitalter, mit incarnatio wiedergegeben. Dass schon im ältesten Kirchenlatein generatio Geburt bedeutet habe, vermag ich hier nicht zu beweisen. Bei Koffmane [3]) wird auf dieses Wort nur vorübergehend Bezug genommen. Dass es dagegen später diesen Sinn erhalten hat, beweisen Lexica wie die von Altenstaig [4]), Suicer [5]) und Dieffenbach [6]).

Die Chronologie des Lebens Jesu in der Ostertafel ist wirklich nur die Specificirung der in der Weltchronik gegebenen Zeitbestimmungen. Und die Behauptung, dass Hippolytus in der ersteren ausdrücklich das auf den 2. April fallende Passahfest als Termin der Geburt Christi bezeichne, würde gewiss von keiner Seite Widerspruch erfahren haben, wenn dieses Datum des gut kirchlichen „heiligen" Presbyters der römischen Gemeinde nicht, wie man meint, gegen alle kirchliche Tradition wäre, oder wenn wenigstens ein zu-

1) a. a. O. S. 640.
2) a. a. O. S. 107.
3) Geschichte des Kirchenlateins. Bd. I. S. 78.
4) Lex. theol. Vened. 1583.
5) Thesaurus ecclesiast. ed. II. Amst. 1728.
6) Glossarium latino-germ. Frankf. a. M. 1857.

reichender Grund für die Erklärung desselben gefunden werden könnte. Allein wer die Berichte [1]) der altchristlichen Litteratur über den Tag der Menschwerdung Gottes kennt, der weiss, dass im Wesentlichen erst um seine Zeit die dogmatisirenden Berechnungen der Theologen über diesen Termin beginnen, dass jede objective historische Ueberlieferung der Kirche fehlt, dass man daher dem Hippolytus nicht übel nehmen kann, wenn er auf diesem noch unbekannten Felde zu subjectiven Schlüssen gelangt ist. Beweggründe aber dafür, die irdischen Anfänge des Heilandes gerade auf ein Passahfest zu verlegen, waren vorhanden. Da das Zusammentreffen sämmtlicher übriger, von Hippolytus in der Ostertafel verzeichneter Ereignisse mit Passahfesten durch Zeugnisse der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften vorgezeichnet war, so liegt es am nächsten, anzunehmen, dass auch jenes Datum der Geburt dem Kirchenvater durch eine Bibelstelle an die Hand gegeben worden ist. Aus Luc. c. 2, 41/42 wusste nun Hippolytus, dass der Herr, als er 12 Jahre alt war, mit seinen Eltern zum ersten Male das Passahfest in Jerusalem besuchte. Aus dieser biblischen Angabe mag er auf Grund der von ihm auch sonst beliebten buchstäblichen Schriftauslegung gefolgert haben, dass rund 12 Jahre, d. h. nach des Kirchenvaters Rechnungsweise gerade 12 jüdische Mondjahre, vor diesem Passah die Anfänge des menschlichen Lebens Christi liegen. Da ihm nun der Todestermin und die Länge seiner Lebensjahre feststanden, so konnte er es als sicher ansehen, dass die Geburt Christi am Passahfest des 30 Jahre vor dem Todesjahr liegenden Jahres, d. h. am Mittwoch, den 2. April, sich ereignet habe.

Auch ein dogmatisches Motiv kann jene eigenthümliche Datirung der Geburt Christi bewirkt haben, zumal es ebenfalls gut christlich zu sein schien. Wie die ganze alte Kirche nämlich, so huldigt auch Hippolytus dem Glauben an die

---

1) Am vollständigsten bei Patrizi, De evangeliis. Freiburg i. Br. Vol. II. 1853. S. 186 ff. Vgl. auch Piper, Der Ursprung des Weihnachtsfestes und das Datum der Geburt Christi. In seinem „Evang. Kalender" v. 1856 u. Usener, a. a. O. S. 5—17.

Vorbildlichkeit des alten Bundes und seiner Stiftungen für die Erlösungsgeschichte. Daher sagt er auch gemäss dem Liber generationis (S. 107): „Von der Generatio Christi aber an ist nach 30 Jahren, als der Herr gelitten hat, das Passah gefeiert worden. Denn er selbst war das echte Passahlamm.“ Und in einem uns erhaltenen Fragment[1]) aus seiner Schrift über das Passah behauptet er dementsprechend, der Herr habe das Abendmahl mit seinen Jüngern vor dem Passah gefeiert: „das Passah hat er nicht gegessen, sondern gelitten hat er“. Die Vergleichung Christi, dieses Lammes, das der Welt Sünden trug, mit dem Passahlamm ist bekanntlich urchristlich und auch in der vornicaenischen Kirche allgemein üblich. Dass man, sobald das chronologische Interesse in der Kirche erwacht war, die Parallele zwischen beiden sogar bis auf den Begriff der Zeit ausdehnte, lag für die alte Christenheit, welche die ihr fehlenden Zeitangaben der Erlösungsgeschichte aus alttestamentlichen Stellen zu construiren pflegte[2]), nahe. Und es ist auch thatsächlich z. B. durch Ephrem Syrus geschehen. Er sagt[3]): „Das Lamm hat Moses im Monat Nisan am zehnten Tage desselben eingelegt und damit den Typus des kommenden Sohnes Gottes vorgezeichnet, der in eben diesem Monat in den Leib der Jungfrau hinabstieg und sich in ihren Eingeweiden barg am zehnten Tag“. Was diese Chronologie der irdischen Anfänge Jesu besonders reizvoll macht, ist der Umstand, dass Ephrem, wenn auch als einer der letzten, doch noch zu denjenigen kirchlichen Schriftstellern gehört, welche vom römischen Weihnachtsfest und seiner Vorgeschichte noch völlig unberührt sind. Obwohl hundert Jahre jünger als Hippolytus, ist er also wie jener noch ein Zeuge für die alterthümliche Quelle der Berechnung

1) Fabricius, Op. Hipp. S. 43.

2) Ausser den oben schon genannten Werken von Usener u. Piper vgl. hier noch des letzteren Abhandlung: Der erste Tag der Welt. Im Kgl. Preuss. Staatskalender. 1856.

3) Bei Benedictus, Op. Ephr. tom. II p. 415 b. Ich glaube auch bei Justin eine verwandte Gedankenreihe gelesen zu haben, doch kann ich jetzt bei dem blossen Durchblättern seiner Schriften die betreffende Stelle nicht wiederfinden.

von Christi Geburtszeit. Sie besteht in der Beziehung des alttestamentlichen Passahritus auf Christus als das wahre Passahlamm, auf Grund deren nun verschiedene chronologische Combinationen möglich waren. Nicht die schlechteste scheint mir die des Hippolytus zu sein.

Vergleichen wir das gewonnene Resultat, gemäss welchem Hippolytus den Herrn am 2. April geboren sein lässt, mit den Argumenten, welche Riess, dem L. folgt, für den 25. December als hippolyteischen Geburtstermin ins Feld führt: Riess geht bei seiner Erklärung von der stillschweigenden Voraussetzung aus, dass die Inschriften des Steines nicht nothwendig alle zu den links von ihnen stehenden Buchstaben gehören. Dieser Standpunkt wird bereits gewaltig discreditirt durch das absurde Resultat [1]), zu dem er bei der Deutung des Namens Jesus in der dritten wagerechten Reihe der Tafel gelangt. Denn indem er diesen Namen von Christus versteht und ihn zu dem nicht vor sondern hinter ihm stehenden Buchstaben zieht, rechnet er aus, dass gemäss der Ostertafel der Herr am 1. Januar beschnitten worden ist! Ich brauche hier seiner Berechnung im Einzelnen nicht nachzugehen. Wenn etwas zweifellos ist, so ist es dieses, dass mit jenem Jesus nicht Christus sondern Josua, der Nachfolger des Moses, gemeint ist. Zugleich sieht man aber, dass, wenn man will, alle möglichen Einfälle moderner Menschen aus dieser Hieroglyphe entziffert werden können. Das ist eine starke Mahnung an Jeden, diese Ostertafel durch den Kirchenvater selbst sich auslegen zu lassen. Aber ich will ungeachtet meiner bisherigen Erörterungen einmal annehmen, dass die Inschrift γένεσις χριστοῦ in gewisser Beziehung ein Unicum unter ihresgleichen bilde und der Jahresrechnung nach zwar zur ersten senkrechten Reihe, der Monats- und Wochenrechnung nach aber zur zweiten Reihe, d. h. zum Buchstaben C = Dienstag gehöre. Auf diese unsichere Karte setzt Riess sein ganzes Spiel. Er folgert daraus: „der Ostertermin des genannten Jahres ist der 2. April; er fällt, wie die Regel ausweist, auch im Jahre 1 vor Christus auf den Mittwoch;

1) Siehe oben S. 446.

allein weil der 25. März um 8 Tage absteht vom Ostertermin, fällt dieser Termin nicht auf den Mittwoch sondern Dienstag, zu dessen Linken er eingetragen ist". Dagegen muss ich doch sagen, dass, wenn Hippolytus wirklich die Subtraction — nicht einer runden Woche — sondern der bis zum 25. März fehlenden 8 Tage vom 2. April beabsichtigt haben würde, er dies irgendwie angedeutet hätte. Die übrige Anlage der Tafel führt nicht auf diese Absicht. In dieser sechszehnfachen Permutation von sieben Buchstaben aber ist die Möglichkeit zu einer so vielfachen Verhältnisssetzung der einzelnen durch sie bezeichneten Wochentage zu einander gegeben, dass man dem Kirchenvater, weil er keine ausdrückliche Erläuterung geliefert hat, zutrauen müsste, er habe Anderen zugemuthet, dass sie seine Absicht riechen werden. Wer aber hat andrerseits den Muth, zu behaupten, dass der böse Steinmetz die bezügliche Erläuterung des Verfassers der Ostertafel zu dieser Stelle ausgelassen habe. Die Uebereinstimmung derselben mit den Daten der Weltchronik hat uns wieder Respect vor ihm eingeflösst.

Ausser auf den angeblichen Befund der Ostertafel gründet L. seine Hypothese über den Tag der Empfängniss Christi in der Ostertafel auch noch auf den Satz, dass, nach Hippolytus, das Leiden am Tage der Empfängniss stattgefunden habe. Da nun in der Ostertafel der 25. März als Termin des Todes Christi angegeben sei, so könne jederman sehen, auf welchen Tag Hippolytus die Empfängniss verlegt habe. In diesem Schlussverfahren steckt ein Anachronismus. Augustin [1]) ist der erste, welcher bezeugt, dass man in der Kirche vom Datum des Todes Christi auf das seiner Menschwerdung geschlossen hat. Und er thut dies ausserdem ausdrücklich in der Form des Präsens, so dass aus seiner Mittheilung nicht geschlossen werden kann, dass er mit derselben eine alte Ueberlieferung in der Kirche ausgegraben hat. Die Schrift des „Theophilus" aber, auf welche L. recurrirt, hat einen ganz unsicheren Ursprung; und dass sie der vornicae-

1) De trin. IV, 9: Octavo enim calendas Aprilis conceptus creditur quo et passus.... Natus autem traditur octavo calendas Januarias.

nischen Kirche angehöre, wird er selbst nicht behaupten wollen. Bei Hippolytus selbst endlich habe ich bis jetzt keine Stelle gefunden, welche einen Anhaltspunkt dafür böte, dass schon er von jenem Syllogismus Gebrauch gemacht habe.

Zum Schluss habe ich mich mit der Hypothese L.'s abzufinden, dass bereits Sextus Africanus Jesum am 25. December geboren sein lässt. Für dieselbe hat der genannte Gelehrte zwei Gründe. Der erste steht und fällt mit dem Satze, dass die Ostertafel des Hippolytus diesen Geburtstermin des Heilandes fordere. Denn unter Heranziehung der richtigen Thatsache, dass dieser in chronologischer Beziehung der Schüler des Africanus ist, sucht er es wahrscheinlich zu machen, dass auch schon Letzterer die Empfängniss auf den 25. März verlegt habe. Selbst dieser Schluss von der Treue des Jüngers gegen den Meister in allen Stücken ist nicht ganz zweifellos. Aber wenn es Thatsache ist, dass Hippolytus den Herrn am 2. April seine Erscheinung auf Erden beginnen lässt, so ist jenem Argument überhaupt jeder Boden entzogen. Der zweite Grund, den L. anführt, war, als ich ihn zum ersten Male las, auf mich von bestechender Wirkung. Da nämlich Africanus als römischer Offizier seine Weltjahre vom 1. Januar an rechnet[1]), und vom idealen Standpunkte, wie die Taufe den Christen, so erst die Beschneidung den Juden mache, so folgert er, dass Africanus die Beschneidung des Herrn, durch die er so zu sagen geschichtsfähig wurde, auf den 1. Januar, also die fleischliche Geburt acht Tage früher (Luc. 1, 59. 2, 21), d. h. auf den 25. December gesetzt habe. Bei nüchterner Betrachtung der Dinge freilich wird Niemand, der gewohnt ist, die Gründe für seine Urtheile über die Vergangenheit aus den Factoren der Geschichte selbst zu entnehmen, diesem Beweisverfahren zustimmen. Soviel ich weiss, haben Juden und Christen da, wo es sich um die Lebensgeschichte eines Mannes handelt, niemals seine Geburtszeit nach den unter ihnen herrschenden religiösen Auffassungen vom wahren Menschthum bestimmt. Und wenn diese Confusion wirklich von Manchen sollte vor-

1) Allerdings nicht ausnahmslos, wie aus Gelzer, a. a. O. Bd. I S. 38 ff. zu ersehen ist.

genommen worden sein, so müsste uns, damit sie beweiskräftig geworden wäre, L. erst aus den Schriften des Africanus selbst Spuren davon gezeigt haben, dass er der Vorgänger des Göttinger Orientalisten in dieser geistreichen, aber extravaganten Combination von Gedanken gewesen ist. Gelzer, welcher als der gründlichste Kenner des Africanus angesehen werden muss, hat von solchen Spuren nichts entdeckt. Er ist vielmehr vorsichtig genug, um anzunehmen [1], dass der, welcher zuerst in der Kirche als Chronologe gewirkt hat, viel zu sehr historischen Sinn besass, als dass er sich für seine Zeit noch darauf eingelassen hätte, die Lebensdauer Christi nicht nur nach Jahren, sondern auch nach Monaten und Tagen zu bestimmen.

1) a. a. O. Bd. I S. 46 ff.

Σῶμα oder *Σῆμα.*

Von

H. Gelzer.

Bei dem Areopagiten Dionysios de divinis nominibus III 2 lesen wir: „ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης". Also, diese Theologen versammelten sich „ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος"; was heisst das? Bei der manierirten, oft absichtlich dunkeln und gesuchten Ausdrucksweise des Dionysios ist es keineswegs immer leicht, ihn richtig zu verstehen, wie das schon die weit auseinander gehenden Ansichten der Interpreten erweisen. Die alte kirchliche Auslegung hatte die Worte auf die Κοίμησις τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου bezogen; indessen diese wird von Hipler mit guten Gründen widerlegt. Auch die Ansicht der abendländischen Kirchenlehrer, welche unter dem σῶμα Christus selbst verstehen, ist unhaltbar. Da nun Abt Hilduin von St. Denys und fast wörtlich ebenso sein Schüler Hinkmar, Erzbischof von Rheims, berichten, das Religionsgespräch der heiligen Theologen habe stattgefunden penes sepulcrum Jesu vitae principis, so hat bereits der treffliche Noël Alexandre die Vermuthung ausgesprochen, Hilduin habe in dem Manuscript von St. Denys σήματος geschrieben gefunden. Diese Lesung approbirt Hipler, will aber σῆμα nicht vom Grabe, sondern vom Kreuzeszeichen verstanden wissen, inhaltlich, wie wir sehen werden, fragelos richtig; allein meine sprach-

lichen Bedenken kann ich nicht unterdrücken. Soweit ich aus den reichen Stellensammlungen Schweizer's und nach eigner Lektüre zu urtheilen vermag, ist hiefür nicht σῆμα, sondern σημεῖον [1]) das gebräuchliche Wort. Aber Alexandre's Aenderung ist überhaupt überflüssig; die Lesart σῶμα, welche sämmtliche von Krumbacher und Tschiedel für mich nachgesehenen, z. Th. hochalten Parisini und Vaticani (vgl. Wochenschrift f. klass. Philol. 1892, No. 4, Sp. 99) bieten, ist nicht anzutasten. Die Worte besagen einfach: Wir kamen zusammen, um Golgatha, den τόπος κρανίου, zu schauen. Eine alte schon bei Origenes, Africanus und Athanasios sich vorfindende Ueberlieferung behauptet, dass die Schädelstätte den Namen davon habe, weil daselbst der Schädel des Protoplasten gefunden und sein Leib bestattet worden sei. An demselben Orte ist dann das Kreuz errichtet worden und hat der zweite Adam gelitten. (Die Stellen bei Gretser de cruce Christi I, S. 49 ff., Suicer im thesaurus s. v. Ἀδάμ. Vgl. meinen S. Julius Africanus I 60 ff. und Baumgartner, Ueber das Buch „die Chrie" ZDMG XL 1886, S. 507.) Ζωαρχικός „von dem das Leben ausgeht", sonst ein Beiwort Christi, kann von Adam's Leib gebraucht werden, wie in ähnlicher Uebertragung das Kreuzesholz officiell ζωοποιὸν ξύλον, (auch bei den Armeniern: kensaber, Sebêos episcopus cp. XIV p. 82 Patkanian), der Fels, auf dem das Kreuz errichtet, ζωοποιὸς πέτρα und die durchstochene Seite θεαρχικὴ πλευρά heisst (vita S. Stephani Sabaitae S. 113). Vielleicht ist aber ζωαρχικός wirklich von Adam's Leib zu verstehen. Wie von dem zweiten Adam das ewige, so geht von dem ersten das irdische Leben aus; darum heisst der Ahnherr der Menschheit bei den Vätern: κρηπὶς τοῦ γένους καὶ πρόγονος, ὁ τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγέτης, ἀπαρχὴ καὶ ῥίζα τοῦ γένους, ὁ πατὴρ πάντων τῶν ζώντων καὶ ἄρχων τῶν ἀπ' ἀρχῶν πατριῶν, endlich Ἀδὰμ γενάρχης bei Andreas von Kreta u. s. f. θεοδόχος kann die Stätte der Kreuzigung so gut heissen, als Bethlehem, die Stätte der Geburt, dies Beiwort stehend beim hl. Sophronios

1) Vgl. z. B. AA. SS. m. Julii T. III. p. 577, vita S. Stephani Sabait. thaumaturg. 112: τὸ ζωοδῶρον τοῦ θεοῦ λόγου σημεῖον.

führt. Indessen die bei Epiphanios aufbewahrte Legendenversion erzählt, dass Christi Blut auf Adam's Gebeine hinabgeflossen sei; das σῶμα ist also θεοδόχον (θεῖον αἷμα v. S. Stephani Sab. l. c.) im wörtlichsten Sinne. cfr. contra haereses XLVI, p. 415 Dindorf: ἐπειδὴ τοῦ πρωτοπλάστου ἀνθρώπου ἐκεῖ τὸ κρανίον ηὕρηται καὶ ἐκεῖ τὸ λείψανον ἐναπέκειτο, τούτου ἕνεκα Κρανίου τόπος ἐπεκέκλητο. Ἐφ' οὗ σταυρωθεὶς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διὰ τοῦ ῥεύσαντος ἀπ' αὐτοῦ ὕδατος καὶ αἵματος διὰ τῆς νυχθείσης αὐτοῦ πλευρᾶς αἰνιγματωδῶς ἔδειξε τὴν ἡμῶν σωτηρίαν, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ φυράματος ἀρξάμενος ῥαντίζειν τὰ λείψανα τοῦ προπάτορος, ἵνα ὑποδείξῃ τὸν ῥαντισμὸν τοῦ αὐτοῦ αἵματος εἰς κάθαρσιν τῆς ἡμῶν κοινώσεως καὶ ψυχῆς μετανοούσης καὶ εἰς ὑπόδειγμα φυράσεως καὶ καθαρμοῦ ῥύπου τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων γενόμενον, τὸ ἐκχυθὲν ὕδωρ ἐπὶ τὸν ὑποκείμενον τῷ τόπῳ καὶ τεθαμμένον εἰς ἐλπίδα αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν τῶν ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. Ich glaube, dass ein solcher Erklärungsversuch ganz im Geiste des absichtlich verschleiernden Dionysios ist, und dass diesem hier wirklich die alte Sage (Ἑβραϊκή τις παράδοσις Leo Gramm. bei Cramer, anecd. Paris II, 247, 4) von Adam's Bestattung an der Sterbestätte des zweiten Adam vorgeschwebt habe. Er drückt die Angabe, dass er und seine Freunde vor dem lebenspendenden Kreuzesstamme ihre Andacht verrichtet haben, in einer geheimnissvollen, nur dem eingeweihten Jünger der mystischen Theologie verständlichen Weise aus. Darum haben ihn bereits seine ältesten Interpreten missverstanden. —

Was ist unter Γαλατία in der Ueberschrift des Galaterbriefes zu verstehen?

Von

Prof. E. Schürer in Kiel.

Unter „Galatien“ verstehen die alten Schriftsteller diejenige Landschaft Kleinasiens, in welcher seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. die keltischen Stämme der Tolistobogier, Tektosagen und Trokmer sich angesiedelt hatten[1]). Die Hauptstadt der Tolistobogier war das durch seinen Cybele-Cultus berühmte Pessinus, die Hauptstadt der Tektosagen Ancyra, wo nachmals der berühmte Augustus-Tempel errichtet wurde, die Hauptstadt der Trokmer Tavium[2]). Hier-

1) Die allmähliche Bändigung dieser wilden Schaaren ist wesentlich das Verdienst der pergamenischen Könige. Entscheidend war namentlich der Sieg, welchen Attalus I. um 240 v. Chr. über sie erfochten hat. Die Ansicht Niebuhr's, dass die von Attalus I. besiegten Galater nur galatische Hülfsvölker des Antiochus Hierax gewesen seien, dass er also nicht die Galater als Nation bezwungen habe, ist zwar in neuerer Zeit von Köhler erneuert worden (Sybel's Histor. Zeitschr. N. F. 11. Bd. 1882, S. 1 ff.), aber schwerlich richtig. S. dagegen bes. Fränkel, Die Inschriften von Pergamon 1890, S. 22 ff.; überhaupt über die ganze Streitfrage die am Schlusse dieser Abhandlung genannte Literatur.

2) Plinius Hist. Nat. V, 146. Strabo XII, 5, 2—3, p. 567. Ptolem. V, 4, 7—9. Das Material aus Inschriften und Münzen bei Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 358. — Ueber Pessinus und Ancyra s. bes. Ritter, Erdkunde XVIII, 575 ff., 472 ff. Die Lage von Tavium ist jetzt sicher bestimmt durch einen römischen Meilenstein aus der Zeit Nerva's, welcher an der Strasse von Tavium nach Ancyra, 1 mil. pass. von Tavium, gefunden wurde. S. Sterrett, An epigraphical journey in Asia Minor (Boston 1888) n. 356 = Corp. Inscr.

durch ist die Lage der Landschaft im Allgemeinen bestimmt. Sie wurde begrenzt im Norden von Bithynien und Paphlagonien, im Osten von Pontus und Kappadocien, im Süden von Lykaonien, im Westen von Phrygien.

Obwohl der Sprachgebrauch der alten Schriftsteller ganz constant ist und unter Galatien niemals etwas anderes als eben jene Landschaft verstanden worden ist, so haben doch manche Theologen die christlichen Gemeinden, an welche Paulus geschrieben hat, nicht in Galatien, sondern in Lykaonien und Pisidien (letzteres schliesst sich südwestlich an Phrygien und Lykaonien an) gesucht, und zwar in den lykaonischen Städten Ikonium, Lystra und Derbe und im pisidischen Antiochia. Der erste, der diese Hypothese eingehender zu begründen versucht hat, J. P. Mynster, dachte noch nicht ausschliesslich an diese Gemeinden, sondern meinte, dass vielleicht auch mehrere Gemeinden im eigentlichen Galatien mit zu den Adressaten des Briefes gehört hätten[1]). Andere, wie Heinr. Böttger, haben dagegen die Adresse ausschliesslich auf jene Gemeinden bezogen[2]). Weiteren Eingang hat dieser Hypothese namentlich der französische Archäologe Perrot verschafft. Ihm ist zunächst Renan, und diesem wieder eine Anzahl angesehener deutscher Theologen gefolgt[3]).

Lat. III. Supplem. n. 6899; dazu die Erläuterungen von Sterrett; auch Ramsay, Historical Geography of Asia Minor (1890) p. 243.

1) J. P. Mynster, Kleine theologische Schriften (Kopenhagen 1825) S. 49 ff., bes. S. 58, 63.

2) Heinr. Böttger, Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die paulinischen Briefe I und III, 1837.

3) Perrot, De Galatia provincia Romana, Paris 1867, p. 43—46. Renan, Paulus, deutsche Uebers. 1869, S. 91 ff. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl., III, 1875, S. 135 ff. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 2. Aufl. 1892, S. 227 ff. Wendt in seiner Bearbeitung von Meyer's Commentar zur Apostelgesch. (5. Aufl. 1880) S. 341. Pfleiderer, Das Urchristenthum (1887) S. 57 ff. Steck, Der Galaterbrief, 1888, S. 27—40 (schwankend). Baljon, Exegetisch-kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiers, Leiden 1889 (s. das Referat v. Holtzmann, Theol. Literaturzeitung 1890, 140 f). — Noch andere Vertreter derselben Ansicht aus älterer und neuerer Zeit verzeichnet Sieffert in seiner Bearbeitung von Meyer's Commentar zum Galaterbrief, 7. Aufl. 1886, S. 6.

Die Hauptgründe sind: 1) Nach dem officiellen römischen Sprachgebrauch habe die Provinz Galatia auch die Landschaften Lykaonien und Pisidien umfasst. Dieser Sprachgebrauch gestatte, unter den Galatern des Paulus die christlichen Gemeinden in Lykaonien und Pisidien zu verstehen. 2) Zu dieser Annahme nöthige aber die Erzählung der Apostelgeschichte, denn diese wisse nichts von Gemeindegründungen im eigentlichen Galatien, berichte vielmehr ausführlich über Missionserfolge des Apostels in Lykaonien (Ikonium, Lystra[1]), Derbe) und Pisidien (Antiochia), Cap. 13—14. Was sonst etwa an Gründen noch beigebracht worden ist, hat nur subsidiäre Bedeutung. Aber sind jene beiden Hauptgründe stichhaltig? Der letztere wäre es doch nur dann, wenn wir die Apostelgeschichte für eine einigermaassen vollständige Darstellung der Wirksamkeit des Paulus halten dürften. Sie ist aber nichts weniger als dies. Für die ganze Zeit bis zur letzten Ankunft Pauli in Jerusalem berichtet sie nur einzelne Episoden und geht oft über mehrere Jahre summarisch hinweg. Ihr Schweigen über eine Wirksamkeit in Galatien kann also nichts beweisen. Ueberdies ist eine solche doch angedeutet, indem die Apostelgeschichte nicht nur ein zweimaliges Durchwandern des galatischen Landes durch Paulus berichtet (16, 6 und 18, 23), sondern auch bemerkt, dass Paulus bei der zweiten Durchreise die Jünger gestärkt habe (στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς). Paulus wird also beim erstmaligen Durchwandern Christen in dortiger Gegend gewonnen haben. Mit dem angeblichen officiellen Sprachgebrauch ist es aber sehr schwach bestellt. Richtig ist freilich, dass die Landschaften Lykaonien und Pisidien längere Zeit hindurch mit Galatien unter einem Statthalter vereinigt waren. Es giebt aber keine Beweise dafür, dass man unter Galatien in der für uns in Betracht kommenden Zeit etwas anderes verstanden hat als die eigentliche Landschaft dieses

---

1) Die Lage von Lystra ist jetzt durch eine Inschrift fixirt. Siehe Sterrett, The Wolfe Expedition to Asia Minor, Boston 1888, n. 242 = Corp. Inscr. Lat. t. III. Supplem. n. 6786. Dazu Theol. Literatur-Zeitung 1889, 198 f. und Ramsay, Historical Geography of Asia Minor, 1890, p. 332.

Namens. Gerade im officiellen Stil der Inschriften, welche uns die Vereinigung jener Landschaften unter einem Statthalter bezeugen, wird Galatien neben Lykaonien, Pisidien und anderen benachbarten Landschaften genannt, also von diesen unterschieden. Da dies auch von den Gegnern jener Hypothese in der Regel verkannt wird (nur Sieffert S. 10 hat es bemerkt, aber nicht mit dem nöthigen Nachdruck hervorgehoben), so ist es nicht überflüssig, das wichtigste Material hierüber im Wortlaut vorzuführen[1]).

Amyntas, der letzte König von Galatien, hat nicht nur das eigentliche Galatien, sondern auch noch umfangreiche Gebiete ausserdem beherrscht. Er war als Feldherr des Königs Dejotarus von Galatien in der Schlacht bei Philippi zu Antonius und Octavianus übergegangen (Dio Cass. 47, 48) und erhielt zum Lohne dafür von Antonius zunächst im Jahre 40 oder 39 v. Chr. Pisidien (Appian. Civ. V, 75)[2]). Dass er dieses auch später noch besass, ist durch Strabo bezeugt, welcher die pisidischen Städte Sagalassus, Kremna und Selge als Besitzthum des Amyntas erwähnt (Strabo XII, 6, 5; 7, 3, p. 569, 571). Etwas später, im Jahre 36 v. Chr., verlieh ihm Antonius auch Galatien und Theile von Lykaonien und Pamphylien (Dio Cass. 49, 32. Strabo XII, 5, 1, p. 567. Plutarch. Anton. 61). Augustus bestätigte ihm nicht nur diesen Besitz (Dio Cass. 51, 2), sondern scheint ihn auch noch vergrössert zu haben. Denn nach Strabo besass Amyntas nicht nur Lykaonien und das zwischen Pisidien und Lykaonien liegende Isaurien (Strabo XII, 6, 3—4, p. 569), sondern auch das östliche Phrygien bis Apollonia in der

---

1) Vgl. zum Folgenden ausser Perrot bes. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I, 2. Aufl. 1881, S. 358 ff. und Liebenam, Forschungen zur Verwaltungsgeschichte des römischen Kaiserreichs, Bd. I, 1888, S. 165—183 (Verzeichniss der bisher bekannten Statthalter Galatiens). Einige Bereicherung hat das Material seitdem durch die unten anzuführenden Publikationen des Amerikaners Sterrett erfahren. — Zur Geschichte des Amyntas giebt auch Zumpt, Das Geburtsjahr Christi (1869) S. 48—55 einige genauere Nachweise.

2) Wegen der Zeit s. Mommsen, Röm. Gesch. V, 308, und meine Gesch. des jüd. Volkes I, 251 f.

Nähe von Apamea Kibotos (Strabo XII, 6, 4, p. 569) und andererseits das rauhe Cilicien mit Ausnahme von Seleucia (Strabo XIV, 5, 6, p. 671).

Als Amyntas bei Kämpfen mit den Homonadensern, einem Gebirgsvolke an der Südgrenze seines Reiches, durch Hinterlist den Tod gefunden hatte (Strabo XII, 6, 5, p. 569), wurde sein Gebiet von den Römern eingezogen und unter die Verwaltung eines kaiserlichen Legaten gestellt, im Jahre 25 v. Chr. (Dio Cass. 53, 26. Strabo XII, 5, 1, p. 567). Dio Cassius erwähnt dabei ausdrücklich Galatien und Lykaonien als diejenigen Landschaften, welche fortan unter einem römischen Statthalter standen (53, 26: καὶ οὕτω καὶ ἡ Γαλατία μετὰ τῆς Λυκαονίας Ῥωμαῖον ἄρχοντα ἔσχε). Strabo spricht sich wiederholt dahin aus, dass das ganze Gebiet des Amyntas einem römischen Statthalter unterstellt worden sei (XII, 5, 1, p. 567: νῦν δ' ἔχουσι Ῥωμαῖοι καὶ ταύτην [näml. Galatien] καὶ τὴν ὑπὸ τῷ Ἀμύντᾳ γενομένην πᾶσαν εἰς μίαν συναγαγόντες ἐπαρχίαν. XII, 6, 5, p. 569: ὑπὸ τῷ αὐτῷ ἡγεμόνι τῶν Ῥμωαίων ὑφ' ᾧ καὶ ἡ Ἀμύντου βασιλεία πᾶσα). Dies ist freilich nicht ganz genau. Denn nach Dio Cass. 53, 26 wurden die dem Amyntas gehörigen Theile von Pamphylien jetzt „ihrer eigenen Provinz zurückgegeben“ (τῷ ἰδίῳ νομῷ ἀπεδόθη)[1]); und Strabo selbst erwähnt, dass das rauhe Cilicien dem kappadocischen König Archelaus verliehen wurde (Strabo XIV, 5, 6, p. 671). Im Allgemeinen aber ist Strabo's Angabe correct, wie die spätere, uns freilich nur lückenhaft bekannte Geschichte dieser Landschaften beweist.

Aus der Zeit des Claudius und Nero haben wir eine Inschrift, welche zeigt, dass damals die Gegend von Ikonium, also Lykaonien, mit Galatien vereinigt war. Denn der dort als Wohlthäter der Stadt gepriesene römische Beamte heisst ἐπίτροπος Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Γαλατικῆς ἐπαρχείας (Corp. Inscr. Graec. n. 3991). Da der Procurator (d. h. der dem kaiserlichen Statthalter beigegebene

1) Ueber νομός = „Provinz“ s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 375, Anm. 4.

Finanzbeamte) in der Regel denselben Amtsbezirk hatte, wie der Statthalter, so dürfen wir aus der Inschrift schliessen, dass Lykaonien und Galatien damals unter demselben Statthalter standen. Allerdings wahrscheinlich nicht ganz Lykaonien. Denn auf einer Münze des Antiochus IV von Kommagene, welcher vom Jahre 41—72 n. Chr. regierte[1]), findet sich die Aufschrift Λυκαόνων[2]). Die Münze gehört ungefähr derselben Zeit an wie die Inschrift. Vermuthlich hat also ein südliches Stück von Lykaonien zum Reich des Antiochus gehört[3]).

Durch Kaiser Galba wurden Galatien und Pamphylien unter einen Statthalter gestellt (Tacit. Hist. II, 9: Galatiam ac Pamphyliam provincias Calpurnio Asprenati regendas Galba permiserat). Diese Verbindung scheint jedoch nur eine vorübergehende gewesen zu sein.

Ein genaues Verzeichniss der einzelnen Landschaften, welche mit Galatien unter einem Statthalter vereinigt waren, haben wir erst für die Jahre 80—82 n. Chr. Damals verwaltete Galatien A. Caesennius Gallus, von dessen Verdiensten um den Strassenbau in Galatien zwei römische Meilensteine Zeugniss geben. Die Inschrift des einen, datirt vom Jahre 80 n. Chr., gefunden an der Strasse von Ancyra nach Doryläum, lautet (Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n. 6913 = Corp. Inscr. Lat. III, n. 318):

IMP · t · CAESAR · DIVI · VES
PASIANI · F · AVG · PONT · MAX
TRIB · POTEST · X · IMP · XV · COS
VIii · CENSOR · P · P · et
CAES divi f. domitianus
COS · VII · PRINC · IVVENTVTIS

1) **Marquardt**, Römische Staatsverwaltung I, 399.

2) **Eckhel**, Doctrina numorum veterum III, 256. **Mionnet**, Description de médailles ant. t. III, p. 532 sq. **Wroth**, Numismatic Chronicle 1889, p. 267. **Babelon**, Catalogue des monnaies grecques de la bibliothèque nationale, Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène (Paris 1890) p. CCXV und 223.

3) **Marquardt** I, 384 Anm. 10, 399 Anm. 8.

per
A · CAESENNIVM · GALLUM
LEG · PRO · PR · VIAS · PROVINCI
ARVm · GalaTIAE · CAPPADo
CIAE · PONTI · PISIDIAE · PA
PHLAGONIAE · LYCAONIAE
ARMENIAE · MINORIS
STRAVERVNT
LXXI

Der andere Meilenstein, gefunden in der Nähe von Ancyra, trägt folgende vom Jahre 82 n. Chr. datirte Inschrift (Le Bas et Waddington, Inscriptions t. III, 2, n. 1784a = Corp. Inscr. Lat. III, n. 312):

IMP · CAESAR · DIVI · VESPASIANI
f. domitianus AVG · PONT · MAX
TRIB · POTEST · COS · VIII · DESIG · VIIII · P · P · PER
A · CAESENNIVM · GALLVM · LEG
PR · PR · VIAS · PROVINCIARVM
GALATIAE · CAPPADOCIAE
PONTI · PISIDIAE · PAPHLAGONIAE
LYCAONIAE · ARMENIAE · MINORIS
STRAVIT
VIII
H

Die Aufzählung der Landschaften ist in beiden Inschriften genau dieselbe. Von diesen Landschaften haben Galatien, Pisidien und Lykaonien schon zum Reiche des Amyntas gehört. Die übrigen vier sind erst später hinzugekommen. Paphlagonien hat eine Provinzial-Aera vom Jahre 747 a. U. = 7 v. Chr., ist also wohl in diesem Jahre mit Galatien vereinigt worden. Unter Pontus sind wahrscheinlich die beiden Theile zu verstehen, welche in der gleich zu nennenden Inschrift unterschieden werden, der Pontus Galaticus und Pontus Polemonianus. Jener wurde im Jahre 7 v. Chr., dieser im Jahre 63 n. Chr. zur Provinz gemacht. Cappadocien war bis 17 n. Chr. ein Königreich, von da bis auf Vespasian eine procuratorische Provinz. Vespasian stellte es

wegen seiner militärischen Wichtigkeit im Jahre 70 n. Chr. unter einen Legaten consularischen Ranges. Bald darauf scheint es mit Galatien vereinigt worden zu sein[1]). Klein-Armenien war von Nero dem Aristobulus, einem Sohne des Herodes von Chalcis, als Königreich verliehen worden und ist wahrscheinlich erst durch Vespasian zur Provinz gemacht worden[2]).

Den eben besprochenen Inschriften steht der Zeit nach jedenfalls nahe eine andere nicht sicher datirbare zu Antiochia Pisidiae, deren Anfang folgendermaassen lautet (Orelli-Henzen Inscr. Lat. n. 6912 = Le Bas et Waddington Inscriptions III, n. 1816 = Corp. Inscr. Lat. III, n. 291; correcter bei Sterrett, An epigraphical journey in Asia Minor, Boston 1888, n. 98, und hiernach im Corp. Inscr. Lat. III, Supplem., n. 6818):

P · f · Stel(latina) Sos[pi]
ti · fetiali · leg · Aug.
pro · pr · provinc · Gal(atiae)
Pisid · Phryg · Luc(aoniae) Isaur.
Paphlag · Ponti · Galat(ici)
Ponti Polemoniani
Arm(eniae) . . . .

Die Lesung Sos[pi]ti giebt Sterrett; die älteren Herausgeber haben irrig So[ller]ti ergänzt. Der vollständige Name lässt sich nicht feststellen, da die Inschrift am Anfange defect ist. Die Aufzählung der Landschaften ist noch genauer als auf den Inschriften des Caesennius Gallus. Neben Galatien, Pisidien und Lykaonien werden hier auch Phry-

1) Schon M. Neratius Pansa, um 78 n. Chr., hat sowohl in Ancyra als in Caesarea Cappadociae Münzen geprägt (Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 362).

2) Die Belege für alles Obige s. bei Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 358 ff., 365 ff. Erwähnt sei hier auch noch die sehr fragmentarische Inschrift bei Le Bas et Waddington III, n. 627, auf welcher die Liste der Provinzen vielleicht folgendermaassen zu ergänzen ist: Κα[ππαδοκίας Γαλατία]ς Πόντου [Πισιδίας Λυκαο]νίας Παφλα[γονίας Ἀρμενίας] μικρᾶς. Wenn diese Ergänzung richtig ist, so würde die Inschrift auf dieselbe Zeit wie die des Caesennius Gallus, vielleicht auf ihn selbst zu beziehen sein.

gien und Isaurien genannt. Unter Phrygien ist nur das östliche Phrygien zu verstehen. Da sowohl dieses als Isaurien schon zum Reiche des Amyntas gehört hatten und da Isaurien zwischen Pisidien und Lykaonien liegt, so sind beide auf den Inschriften des Caesennius Gallus sicher nur wegen ihres geringen Umfanges nicht ausdrücklich genannt. Mit der Liste des Caesennius Gallus stimmt die unsrige auch überein in der Nennung von Paphlagonien, Pontus (Galaticus und Polemonianus) und Klein-Armenien. Die einzige Differenz ist also die, dass Cappadocien hier fehlt. Es hat offenbar zu der Zeit, aus welcher die Inschrift stammt, unter einem eigenen Statthalter gestanden. Nun wissen wir aber, dass Cappadocien nicht nur vom Jahre 80—82, sondern auch noch 96—99 mit Galatien vereinigt war[1]). Aus diesem Grunde dürfte die Datirung unserer Inschrift auf bald nach 92 n. Chr., zu welcher angesehene Forscher auf Grund nicht zwingender Combinationen gelangt sind[2]), doch erhebliche Bedenken gegen sich haben. Es liegt vielmehr nahe, an die Zeit vor 78 n. Chr. zu denken (so z. B. Henzen).

Nachdem noch unter dem Legaten Pomponius Bassus 96—99 n. Chr. Galatien und Cappadocien vereinigt gewesen waren[3]), ist zur Zeit Trajans eine Trennung erfolgt. Näheren Aufschluss über den Stand der Dinge um 117 n. Chr. giebt eine Inschrift zu Antiochia Pisidiae, deren für uns wesentliche Theile also lauten (Ephemeris epigr. t. V, p. 579, n. 1345 = Sterrett, An epigraphical journey n. 100 = Corp. Inscr. Lat. III, Supplem. n. 6819):

> leg. Aug. pro pr. provinc. Galat. Phryg. Pisid. Lycaon. Paphlag. item ad census Paphlag . . . . .

Die Inschrift zeigt, dass gegen 117 n. Chr. (auf diese Zeit führt die in der Inschrift vorkommende Titulatur Trajans) Kappadocien, Pontus und Klein-Armenien nicht mehr

1) Marquardt I, 363.

2) Die Gründe s. bei Marquardt I, 362.

3) S. über ihn Mommsen, Index zu Plin. epist. ed. Keil, p. 422. Perrot S. 111 (und die daselbst Anm. 1 genannte Literatur). Marquardt I, 363; Liebenam, Forschungen I, 174 f.

mit Galatien vereinigt waren. Im Uebrigen finden wir hier dieselben Provinzen beisammen, wie um 80—82. Mit den alten Besitzungen des Amyntas (Galatien, Phrygien, Pisidien, Lykaonien) ist auch jetzt noch Paphlagonien verbunden. Die fortdauernde Verbindung von Galatien, Pisidien (zu welchem auch das östliche Phrygien zu rechnen ist) und Paphlagonien bezeugen auch die folgenden beiden Inschriften aus nachtrajanischer Zeit. Die eine, zu Antiochia Pisidiae, beginnt also (Sterrett, The Wolfe Expedition to Asia Minor, Boston 1888, n. 365 = Corp. Inscr. Lat. III. Supplem. n. 6813):

. . . nio L. f. Stel(latina)
Gallo Vecilio
Crispino Mansuanio
Marcellino Numisio
Sabino leg. Aug. pro pr.
provinciar. Galatiae Pisid.
Paphlagoniae sodali fla
viali . . . .

Dass die Inschrift der nachtrajanischen Zeit angehört, beweist die Erwähnung der legio II. Trajana fortis. Denselben Stand der Dinge bezeugt auch eine griechische Inschrift zu Apollonia Pisidiae (Sterrett, The Wolfe Expedition n. 532):

. . . .
. . . . πρεσ-
βευτὴν Σεβαστοῦ ἀντι-
στράτηγον ἐπαρχείας
Γαλατίας Πισιδίας Πα-
φλαγονίας, ἀνθύπατον
Πόντου καὶ Βειθυνίας.

Der Fundort dieser Inschrift, Apollonia in der Nähe von Apamea Kibotos in Phrygien, stimmt zu der Angabe Strabo's, dass das Gebiet des Amyntas sich bis eben dahin erstreckt habe. Zugleich sehen wir, dass dieses östliche Stück von Phrygien mit gemeint ist, wenn auf der Inschrift Pisidia genannt wird[1]).

1) Zu diesem östlichen Stücke Phrygiens gehört sowohl Apollo-

Auf den beiden zuletzt mitgetheilten Inschriften fehlt Lykaonien. In der That ist dieses, wie das benachbarte Isaurien, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. aus seiner alten Verbindung mit Galatien gelöst und mit Cilicien verbunden worden. Ein urkundliches Zeugniss hierfür haben wir nicht erst (wie noch Marquardt I, 388 angiebt) aus der Zeit des Septimius Severus, sondern bereits aus der des Antoninus Pius durch zwei fast gleichlautende Inschriften, welche zu Palaea Isaura gefunden wurden (Bulletin de correspondance hellénique 1885, p. 433 u. 434 = Sterrett, The Wolfe Expedition n. 190 u. 189). Wir geben den Text der einen (Sterrett n. 190):

Γ. Ἐτρείλιον Ῥήγιλλον
Λαβέριον Πρεῖσκον πρεσ
β. αὐτοκράτορος Καίσα-
ροσ Τίτου Αἰλίου Ἀδριανοῦ
Ἀντωνείνου Εὐσεβοῦς
Π. Π. ἀντιστράτηγον ἐπαρ-
χειῶν Κιλικίας Ἰσαυρίας Λυκα-
ονίας, ὕπατον . . . .

Es hat für unseren Zweck kein Interesse, die Geschichte dieser Provinzen noch weiter und genauer zu verfolgen[1]).

nia als Antiochia, welche beide daher ursprünglich als phrygische, später als pisidische Städte bezeichnet werden.

1) Bei genauerer Verfolgung der Geschichte im zweiten Jahrhundert wären auch noch folgende Inschriften von Procuratoren zu berücksichtigen: 1) Marini, Atti e monumenti de' fratelli Arvali p. 766 = Le Bas et Waddington, Inscriptions III, 2 n. 176 = Corp. Inscr. Lat. III, n. 431 (aus der Zeit Hadrian's: proc. Lyc. Pamp. Galat. Paphl. Pisid. Pont.). 2) Bulletin de correspondance hellénique t. III, p. 257 sq. = Corp. Inscr. Lat. t. III. Supplem. n. 7116 (fragmentarische Inschrift desselben Procurators: [ἐπ]ιτρόπῳ ἐπαρχειῶν . . . . [Παμφ]υλίας Γαλατίας Πι[σιδίας . . . . . Παφλα]γονίας Λυκαονία[ς]). 3) Corp. Inscr. Lat. V, n. 8660: Desticio . . Severo . . proc(uratori) provinc(iae) Cappadoc(iae), item Ponti mediterran(ei) et A[rmeni]ae minor(is) et Lycaon(iae) An[tioch]ian(ae). Das letztgenannte Gebiet (Lycaonia Antiochiana) war nach Ptolem. V. 6, 17 die Gegend von Derbe und Laranda. Die Zeit ergiebt sich daraus, dass Desticius Severus etwas später, und zwar 166 n. Chr., Statthalter von Raetien war. — Diese Procuratoren-Inschriften können für die Frage, welche Provinzen im zweiten Jahrhundert

Das beigebrachte Material enthält schon den erdrückenden Beweis dafür, dass man unter „Galatien" niemals — wenigstens in der für uns in Betracht kommenden Zeit — etwas anderes als das eigentliche Galatien verstanden hat. Ein amtlicher Sprachgebrauch, wonach der Begriff Galatia auch die Landschaften Pisidien und Lykaonien umfasst hätte, hat nicht existirt. Richtig ist freilich, dass diese Landschaften fast zwei Jahrhunderte lang unter einem Statthalter vereinigt waren. Richtig ist ferner, dass man die Statthalter und Procuratoren, wenn keine Veranlassung zu peinlich genauer Titulirung vorlag, a parte potiori nach der wichtigsten ihnen unterstellten Provinz genannt hat. So wird der Procurator zur Zeit des Claudius und Nero ἐπίτροπος Γαλατικῆς ἐπαρχείας genannt (Corp. Inscr. Graec. n. 3991); und Tacitus sagt, dass Galba dem Calpurnius Asprenas Galatiam ac Pamphyliam übertragen habe (Tac. Hist. II, 9). Aber es ist dies eben nur eine Benennung a parte potiori. Der Name und Begriff Galatia hat darum nicht mehr umfasst, als die eigentliche Landschaft dieses Namens. Selbst die fast zweihundertjährige Verbindung von Pisidien und Lykaonien mit Galatien hat nicht zu einer einheitlichen Bezeichnung geführt. Nach wie vor werden diese Landschaften als besondere Gebiete von einander unterschieden. Auch da, wo die Aufzählung nicht alle kleineren Gebiete besonders nennt, wie in den Inschriften des Caesen-

unter einem Statthalter (legatus Augusti) vereinigt waren, nicht unmittelbar verwendet werden, da der Amtsbezirk des Procurators zwar in der Regel, aber nicht nothwendig mit dem des Statthalters zusammenfiel. Prof. O. Hirschfeld hatte die Güte, mir hierüber Folgendes mitzutheilen: „In der Regel sind unzweifelhaft die Districte der Procuratoren von denen der Statthalter nicht verschieden gewesen; aber ebenso gewiss hat man zuweilen im Verwaltungsinteresse davon abweichen können. Ein Beispiel bietet der [procu]rator [imp. Augu]sti Gallia[rum Aquit]aniae et [Narbonens]is: CJL. X. 3871, wo man nicht Lugdunensis ergänzen kann, da diese an erster Stelle genannt worden wäre. Für die XX. hereditatium findet sich eine Zusammenlegung von Baetica mit Lusitania, von Narbonensis mit Aquitania, also einer Senatsprovinz mit einer kaiserlichen (vgl. meine Unters. zur Verw.-Gesch. S. 66, Anm. 1). Ich würde daher aus einer solchen Procuratoreninschrift keinen Schluss auf die Abgrenzung des Statthalterbezirkes zu ziehen wagen". —

nius Gallus (wo Phrygien und Isaurien neben Pisidien und Lykaonien nicht ausdrücklich genannt werden, während sie thatsächlich mit gemeint sind), werden Pisidien und Lykaonien doch neben Galatien aufgezählt. Ja, diese Landschaften sind nicht nur als besondere geographische Gebiete, sondern als verschiedene Provinzen betrachtet worden. Auf vier von den oben mitgetheilten sieben Inschriften sind die Landschaften als provinciae (im Plural) bezeichnet (provinciarum auf den beiden Inschriften des Caesennius Gallus, provinciar. auf der Inschrift des Gallus Vecilius u. s. w., ἐπαρχειῶν auf der Inschrift des Etrilius Regillus Laberius Priscus). Auf zwei Inschriften ist die Abkürzung provinc. gebraucht, was demnach wohl ebenfalls provinciarum zu lesen ist. Nur auf einer der griechischen Inschriften heisst es ἐπαρχείας Γαλατίας Πισιδίας Παφλαγονίας. So weit war man bis tief in's zweite Jahrhundert hinein davon entfernt, Pisidien und Lykaonien mit Galatien unter dem einheitlichen Begriff Galatia zusammenzufassen. Die Verbindung von Lykaonien mit Galatien ist überdies keine immerwährende geblieben, sondern um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. wieder aufgehoben worden. Ueberhaupt hat die obige Uebersicht gezeigt, wie wenig fest die Verbindung der einzelnen Landschaften unter einem Statthalter war. Sie sind bald so bald anders zusammengelegt worden. Und gerade zur Zeit Pauli hat wahrscheinlich nicht ganz Lykaonien zum Gebiet des römischen Statthalters gehört, da, wie oben erwähnt wurde, nach den Münzen des Antiochus IV. von Kommagene (41—72 n. Chr.) angenommen werden muss, dass diesem wenigstens ein Stück von Lykaonien gehört hat[1]).

Nach alledem darf gesagt werden: es ist undenkbar, dass Paulus die Landschaften Pisidien und Lykaonien schlecht-

1) Vielleicht hat hiervon die Gegend von Derbe und Laranda den Namen Lycaonia Antiochiana (s. oben S. 470, Anm. 1). In diesem Falle würde es fraglich sein, ob Derbe zur Zeit Pauli zum Gebiete des römischen Statthalters gehört hat. Freilich wissen wir nichts Näheres über die Zeit, wann Antiochus von Kommagene ein Stück von Lykaonien besessen hat.

weg als Γαλατία bezeichnet haben sollte, oder dass er vollends seine Leser als ἀνόητοι Γαλάται angeredet haben sollte (Gal. 3, 1), wenn er an Pisidier und Lykaonier geschrieben hätte.

Bibliographischer Anhang.

Neuere Literatur zur Geschichte Galatiens.

a) bis 25 v. Chr.

Droysen, Geschichte des Hellenismus, III. Thl. 2 Abthlgn. 2. Aufl. 1877—78 (s. das Register).

Chevalier, Die Gallier in Kleinasien bis zum Tode des Königs Eumenes II. von Pergamon. Prag, Progr. 1883.

van Gelder, Galatarum res in Graecia et Asia gestae usque ad medium secundum saeculum ante Christum [Umschlag-Titel: De Gallis in Graecia et Asia], Amstelaedami 1888 (rec. v. Reinach, Revue crit. 1888 No. 22).

Thrämer, Die Siege der Pergamener über die Galater, Fellin, Progr. 1877.

Köhler, Die Gründung des Königreichs Pergamon (Sybel's Hist. Zeitschrift, 47. Bd. = Neue Folge, 11. Bd. 1882, S. 1—14).

Köpp, Ueber die Galaterkriege der Attaliden (Rhein. Museum XL, 1885, S. 114—132).

Fränkel, Die Inschriften von Pergamon, 1890, S. 22 ff.

Bauer (Adolf), in Bursian's Jahresbericht über die Fortschritte der class. Alterthumswissensch. Jahrg. 1889, Bd. 60, S. 159 f. (über die Arbeiten von Chevalier, Köhler und Köpp).

Niese, Galatien und seine Tetrarchen (Rhein. Museum XXXVIII, 1883, S. 583—600). [Ausführlicher Commentar zu der Notiz Strabo's XII, 5, 1, p. 567 über den allmählichen Uebergang von der Tetrarchien-Verfassung zur Königsherrschaft.]

b) seit 25 v. Chr.

Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I, 2. Aufl. 1881, S. 358—365.

Mommsen, Römische Geschichte Bd. V, 1885, S. 308 f., 311 ff.

Liebenam, Forschungen zur Verwaltungsgeschichte des römischen Kaiserreichs, Bd. I: Die Legaten in den römischen Provinzen von Augustus bis Diocletian, 1888 [giebt S. 165—183 ein Verzeichniss der Statthalter].

c) Münzen.

Head, Historia Numorum, a manual of greek Numismatics, Oxford 1887, p. 628—631 (kurze Uebersicht; als wichtigste Specialarbeit wird Birch, Numismatic Chronicle II, p. 169 u. 223, hervorgehoben).

Sallet, Zeitschr. für Numismatik XII, 1885, S. 371 (eine Münze des Deiotarus).

Imhoof-Blumer, Zeitschrift für Numismatik I, 1874, S. 330—334 (Münzen des Amyntas).

Muret, Monnaies de Galatie (Mélanges de Numismatique III, 1882, S. 321—338).

Imhoof-Blumer, Monnaies grecques (= Verhandelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, veertiende deel, Amsterdam 1883), p. 414—416 [Münzen der galatischen Stämme und Städte].

Babelon, Marcus Annius Afrinus, gouverneur de Galatie (Revue Numismatique, troisième série t. V, 1887, p. 109—118). [Afrinus war Statthalter von Galatien zur Zeit des Claudius].

Zur indirekten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenväter.

Von

Leopold Cohn.

(Nebst einem Nachtrage von P. Wendland.)

Während eines kurzen Aufenthalts in Paris im September v. J. hatte ich Gelegenheit, einige Handschriften der Nationalbibliothek, die für die indirekte Ueberlieferung Philo's in Betracht kommen, einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Ergebnisse dieser Prüfung und Nachrichten über die Beschaffenheit dieser Ueberlieferung möchte ich hier zur Kenntnissnahme und Beurtheilung vorlegen. Mein Freund P. Wendland hat kürzlich auf die Nothwendigkeit einer gründlicheren Erforschung der indirekten Quellen der Ueberlieferung der Kirchenschriftsteller hingewiesen. Seine Darlegungen haben in theologischen Kreisen Beachtung und verdiente Anerkennung gefunden. Die nachstehenden Mittheilungen bilden gewissermaassen einen Nachtrag zu Wendland's Schrift, ich darf also wohl hoffen, dass sie den Lesern dieser Zeitschrift nicht unwillkommen sein werden.

1. Für die indirekte Ueberlieferung Philo's sind zunächst von Wichtigkeit die sog. Kettencommentare zur Bibel. Eine Pariser Catena, Cod. Regius 1825 (jetzt Paris. 128), wurde schon von Mangey benutzt, er edirte daraus eine Anzahl wichtiger Fragmente aus Philo's Quaestiones zur Genesis und zur Exodus. Harris (Fragments of Philo p. 5) erkannte die nahe Verwandtschaft der Pariser Catena und der ähnlichen des British Museum (Cod. Burneianus 34) mit der sog.

Catena Lipsiensis d. h. der von dem Griechen Nikephoros aus zwei Constantinopolitaner Hdschrr. edirten und in Leipzig 1772 gedruckten Catena. Wendland (Neu entd. Fragm. Philo's p. 36[1]) machte eine Reihe anderer handschriftlicher Catenen namhaft, die mit der Catena Lips. im Ganzen identisch sind. Ich habe in Paris alle Catenen zum Oktateuch (und Theilen desselben) angesehen und gefunden, dass sie sämmtlich mit der Catena Lips. identisch sind, vorausgesetzt, dass man von dieser Alles ausschliesst, was Nikephoros nicht aus den Constantinopolitaner Hdschrr. entnommen, sondern aus anderen Quellen selbst hinzugefügt hat. Ich zähle sie kurz der Reihe nach auf: Paris. 128 (= Regius 1825, membr. saec. XII), Paris. 129 (bomb. saec. XIII), Paris. 130 und seine Fortsetzung Paris. 132 (beide saec. XVI geschrieben von Georgios Gregoropulos), Paris. 131 (saec. XVI, enth. Catena in Exodum), Paris. 161 (membr. saec. XIII, enth. Catena in Genesim). Von Schriften des Philo sind in dieser Catena zur Genesis nur die Quaestiones benutzt, zur Exodus das erste Buch De vita Mosis und die Quaestiones in Exodum; zum Leviticus findet sich kein Citat aus Philo, zu Numeri werden zwei Stellen aus dem 3. Buch De vita Mosis citirt, zum Deuteronomium eine Stelle aus den Quaestiones in Exodum, die auch an der betreffenden Stelle der Exodus angeführt ist. Die Citate sind theils Φίλωνος, theils Φίλωνος ἑβραίου überschrieben. Dem Alexandriner gehören aber auch, wie Harris und Wendland bemerkt haben, mehrere Citate mit der Ueberschrift Φίλωνος ἐπισκόπου. Ausserdem lassen sich, wie Wendland an einigen Stellen gezeigt hat, viele in den Hdschrr. namenlos überlieferte Bemerkungen auf Philo zurückführen. Damit hängt einerseits die Frage der Benutzung Philo's durch P r o c o p i u s v o n G a z a, andererseits die Frage nach dem Ursprung der Catena auf's engste zusammen. Procopius von Gaza schrieb einen Commentar zum Oktateuch, der bisher nur bruchstückweise edirt, aber im Codex Monacensis gr. 358 (saec. XI), einem ehemaligen Augustanus, vollständig erhalten ist. Diesen Codex benutzte zuerst Nikephoros, der Herausgeber der Leipziger Catena: er schrieb daraus zahlreiche Erklärungen zu verschiedenen Stellen ab und liess sie in der

Leipziger Catena mitten unter den anderen Excerpten abdrucken; dieselben tragen den Namen des Procop an der Spitze und sind mit 2 Sternchen bezeichnet ** ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ. Nikephoros erkannte aber auch, dass der Münchener Commentar oft wörtlich oder inhaltlich mit Erklärungen, die seine Constantinopolitaner Hdschrr. boten, übereinstimmt; er setzte daher solchen Erklärungen, wenn sie in seinen Hdschrr. namenlos überliefert waren, den Namen des Procop (mit einem Stern) vor * ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ. Häufig aber auch findet sich die Ueberschrift ΑΔΗΛΟΥ oder ΑΝΕΠΙΓΡΑΦΟΥ und es wird nur in einer Anmerkung erwähnt, dass Procop im Münchener Codex dieselbe Erklärung habe. Die Uebereinstimmung des Procop mit der Catena geht aber noch viel weiter, als die Andeutungen von Nikephoros vermuthen lassen. Dass Procop die Quaestiones des Philo in ausgiebigster Weise benutzt hat, zeigt Wendland im 3. Capitel seines Buches. Die aus Philo geschöpften Stellen des Procop lassen sich aber grösstentheils auch in der Catena nachweisen und umgekehrt. Dasselbe Verhältniss waltet ob in Bezug auf andere in der Catena viel genannte Schriftsteller, wie Cyrill, Didymus, Origenes, Theodoret u. a. Was der Münchener Codex enthält, ist im wesentlichen nichts anderes als ein aus den Excerpten-Reihen der Catena Lips. zusammengestückelter Commentar, in welchem die Namen der excerpirten Autoren meistentheils verschwiegen werden. In welchem Verhältniss steht also Procop zu der Catena? Der Münchener Commentar giebt uns genügenden Aufschluss, um darüber in's Klare zu kommen. Der Commentar zur Genesis ist überschrieben ἀρχὴ σὺν θεῷ τῆς εἰς τὴν Γένεσιν τῶν ἐκλογῶν ἐπιτομῆς Προκοπίου σοφιστοῦ und in der Vorrede erzählt der Verfasser, dass er früher ein grösseres Werk zum Oktateuch verfasst habe, in welchem er Citate aus verschiedenen Schriftstellern zusammenstellte, und dass er dieses Werk wegen seines grossen Umfanges jetzt in einen kurzen und zusammenhängenden Commentar zusammengezogen habe. Der Münchener Commentar ist also ein Auszug aus einem grösseren 'Εκλογαί betitelten Werke, d. h. a u s e i n e r C a t e n a d e s P r o c o p. Dieses grössere Werk hat man bisher für verloren gehalten,

auch Wendland theilt noch diese Ansicht (p. 29). Ich bin jetzt anderer Meinung, bei der Untersuchung der Pariser Catenen drängte sich mir eine Vermuthung auf, bei deren weiterer Verfolgung es mir zur Gewissheit wurde, dass die Ἐκλογαί des Procop für uns nicht verloren sind. Wendland ist der Wahrheit ganz nahe gekommen, er sagt im Vorwort (p. VIII/IX): Für die Catena Lipsiensis kann Jeder aus der Uebereinstimmung mit Procop's Commentar in der Art der Benutzung, namentlich der Philonischen Quaestiones und der Vita Mosis, in der gleichen Länge der Citate und in eigenthümlichen Lesarten und Abänderungen des Textes abnehmen, dass uns in ihr ein guter Theil von Procop's Ἐκλογαί erhalten ist. Ich gehe getrost einen Schritt weiter und behaupte: die in den Hdschrr. namenlos überlieferte Catena zum Oktateuch, die auch der Catena Lips. zu Grunde liegt, ist von Procopius von Gaza verfasst und mit dessen Ἐκλογαί identisch. Auf eine Beweisführung im Einzelnen glaube ich nach obigen Ausführungen hier verzichten zu können und führe nur einige allgemeine Gesichtspunkte zur weiteren Rechtfertigung der ausgesprochenen Ansicht an. In der Catena kommen namentliche Citate aus folgenden Schriftstellern vor: Acacius, Apollinarius, Athanasius, Basilius, Clemens Romanus, Cyrillus, Didymus, Diodorus Tarsensis, Dionysius Alexandrinus, Ephraem Syrus, Epiphanius, Eusebius Caesariensis, Eusebius Emesenus, Eustathius Antiochenus, Gennadius, Gregorius Nazianzenus, Gregorius Nyssenus, Hesychius, Hippolytus, Joannes Chrysostomus, Josephus, Irenaeus, Isidorus Pelusiota, Justinus Martyr, Melito, Nilus, Origenes, Philo Hebraeus, Philo episcopus, Polychronius, Serapion, Severianus Gabalitanus, Severus Antiochenus, Theodoretus, Theodorus Mopsuestanus, Theophilus Alexandrinus, Victor presbyter. Der jüngste von diesen ist Gennadius, über dessen Zeit d. h. über die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts geht kein Citat hinaus. Kurz nach Gennadius also, etwa in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts, muss die Catena entstanden sein. Procop wird nie citirt (wo sein Name in der Cat.

Lips. vorkommt, ist er überall von Nikephoros hinzugefügt). Procop lebt in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts, wir wissen von ihm und von ihm allein, dass er eine Catena zum Oktateuch verfasst hat. Es erscheint demnach als das natürlichste, die in zahlreichen Hdschrr. verbreitete Catena eben als die Catena des Procop anzusehen. Nur so erklärt sich die grosse Uebereinstimmung des Münchener Commentars mit der Catena, die in namenlos überlieferten Erklärungen viel häufiger ist, als Nikephoros angemerkt hat. Denn Procop hat in der Catena nicht ausschliesslich mit Namen bezeichnete Excerpte aneinander gereiht, sondern auch eigene Erklärungen gegeben: dies sind die in der Catena Lips. mit der Note ΑΔΗΛΟΥ (bezw. ΑΝΕΠΙΓΡΑΦΟΥ) oder — nach dem Münchener Codex — mit dem Namen des Procopius (mit einem Stern) bezeichneten Excerpte. Allerdings steckt auch in diesen meist nur fremde Weisheit, wie Wendland in Bezug auf Philo gezeigt hat: Procop verschwieg häufig den Namen des benutzten Autors, wenn er nicht ein wörtliches Citat gab, sondern nur die Erklärung des Schriftstellers in verkürzter Form. Vielleicht erklärt sich daraus der Umstand, dass manche Stellen, wie Wendland bemerkt, nur an Philo anklingen und nicht wörtlich mit dem armenischen Text der Quaestiones stimmen. Manche in den Hdschrr. namenlos überlieferte Erklärung mag auch ursprünglich mit dem Namen des benutzten Autors bezeichnet gewesen sein; die Hdschrr. differiren vielfach in den Namen der Autoren. Dass im Münchener Commentar Manches sich findet, was in der Leipziger Catena keine Parallele hat, spricht nicht gegen die vorgetragene Ansicht. Denn Procop sagt in der Vorrede zum Commentar ausdrücklich, dass er in diesem einiges zugesetzt habe (προσθήσομεν δέ τι καὶ ἔξωθεν εἰς τρανοτέραν ἔσθ' ὅτε παράστασιν): z. B. die aus Philo de vita Mos. lib. I compilirte Einleitung (Wendland p. 33), die in der Catena fehlt. Ausserdem ist zu beachten, dass die Hdschrr., aus denen die Catena Lips. hergestellt ist, nicht zu den besten und vollständigsten gehören. Dass die Hdschrr. in dieser Beziehung nicht ganz übereinstimmen, ist bei einem solchen Sammelwerke nicht zu verwundern. So bietet der von Wend-

land herangezogene Barberinus VI, 8 mehrere Philo-Fragmente, die in den anderen Handschriften und in der Catena Lips. fehlen.

Die Modification oder richtiger Vereinfachung der von Wendland (p. 32 und Vorw. p. VIII) den Theologen gestellten Aufgabe ergiebt sich für die Catena zum Oktateuch aus obigen Ausführungen von selbst.

2. Eine zweite wichtige Quelle für die indirekte Ueberlieferung des Philo (und der älteren Kirchenväter) ist das christliche Florilegium, welches gewöhnlich dem Johannes Damascenus zugeschrieben wird. Die verschiedenen Bearbeitungen desselben, die zum Theil noch ungedruckt sind, enthalten eine Menge von Citaten aus erhaltenen und besonders aus verlorenen Schriften des Philo. Eine übersichtliche Zusammenstellung des handschriftlichen Materials giebt Wendland (p. 18 ff.). In der Bibliothèque Nationale in Paris befinden sich zwei wichtige Hdschrr. dieses Florilegium, Paris. 923 und Coislin. 276. Den Paris. 923 (Uncialcodex, saec. IX—X) hat Harris genau beschrieben und für seine Ausgabe der Fragmente Philo's benutzt: er ist dem Rupefucaldinus (= Phillipps 1450, jetzt in der Kgl. Bibliothek in Berlin) nahe verwandt und befolgt — abgesehen von einigen Abweichungen — dieselbe Reihenfolge, ist aber viel kürzer als der Rupefucaldinus. Die Ueberschrift lautet: Τάδε ἐστὶν ἐν τῇδε τῶν παραλλήλων βίβλῳ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως. Danach scheint es, als ob die Hdschr. nur das 2. Buch der Parallela enthält, das mit dem Capitel περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως καὶ κατασκευῆς begann. Aber gleich das Capitelverzeichniss zeigt, dass das 1. und 3. Buch der Parallela ebenso excerpirt sind. Dasselbe gilt übrigens vom Rupefucaldinus, der nicht nur Buch I und II der Parallela enthält, wie der Titel besagt (Ἰωάννου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ τῶν ἐκλογῶν βιβλίον α' καὶ β'), sondern auch das 3. Buch, wie man aus dem Capitelverzeichniss (Migne, t. 96) leicht ersehen kann. (Danach ist Wendland p. 18 zu berichtigen.)

Auf den Coislin. 276 (membr. saec. X, ehemals Eigenthum des Lavra-Klosters auf dem Athos) wies zuerst Cardinal

Pitra hin; er veröffentlichte daraus einige Philo-Fragmente (Anal. sacra spicil. Solesm. parata II, 304—310), bemerkte aber nichts über sein Verhältniss zu den übrigen Handschriften der Parallela. Der Codex ist von hervorragender Bedeutung für die Reconstruction des ursprünglichen Werkes. Aus der in mehreren Hdschrr. (auch im Coisl. 276) erhaltenen Vorrede erfahren wir, dass das Parallelen-Werk dreitheilig angelegt war: das erste Buch handelte über Gott, das zweite *περὶ συστάσεως καὶ καταστάσεως τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων*, das dritte behandelte *τὰ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*. In denjenigen Hdschrr., aus welchen die Sacra Parallela des Johannes Damascenus durch die Ausgabe von Lequien zuerst bekannt wurden, im Vatic. 1236 und im Rupefucaldinus, ist diese Dreitheilung nicht vorhanden, in jedem von beiden erscheinen die drei Bücher in ein Buch zusammengezogen; ebenso im Paris. 923 und im Venetus 138. Nur zwei Handschriften haben die ursprüngliche Form des Werkes bewahrt, Coislin. 276 und Vatic. 1553: die eine enthält das erste Buch, die andere das zweite Buch; das dritte Buch ist in der ursprünglichen Gestalt, wie es scheint, nicht mehr vorhanden. Coislin. 276 trägt vorn die Ueberschrift Ἰωάννου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τῶν ἐκλογῶν βιβλίον πρῶτον. Dieser Ueberschrift entspricht auch der Inhalt der Handschrift, das Verzeichniss der *τίτλοι* weist nur solche Fragen auf, die sich auf Gott beziehen. Der erste *τίτλος* ist überschrieben *περὶ ἁγίας ἀκτίστου καὶ συναϊδίου καὶ ὁμοουσίου τριάδος*, der letzte *περὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν προφητεῖαι*. Die Buchstaben ν, ξ, ρ, τ, ψ, ω sind gar nicht vertreten: vergleicht man die Capitelverzeichnisse des Vatic. 1236 und des Rupefucaldinus, so sieht man, dass unter diesen Buchstaben kein *τίτλος* vorkommt, der nach dem Plane der Vorrede dem ersten Buche angehören müsste. Im Capitelverzeichniss stehen am Ende eines jeden Buchstaben sog. *παραπομπαί*, Verweise auf die Stellen, wo gewisse Capitel zu finden seien, die man vielleicht unter diesem Buchstaben suchen könnte. In diesen *παραπομπαί* wird nicht nur auf Stellen desselben Buches, sondern bisweilen auch auf das zweite und dritte Buch der Parallela verwiesen.

Das zweite Buch des Parallelen-Werkes ist in dem Vatic. 1553 erhalten unter dem Titel Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίον δεύτερον. Welche Beziehungen zwischen Leontius und Johannes Damascenus obwalten und wer eigentlich der Verfasser des Florilegium war, bedarf noch sorgfältiger Untersuchung. Dass aber dieses Buch „des Leontius und Johannes“ als eine Bearbeitung des zweiten Buches der Parallela anzusehen ist, kann nach der ganzen Anlage und dem Inhalt nicht zweifelhaft sein. Das erste Capitel ist überschrieben περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως καὶ κατασκευῆς, das letzte περὶ ὥρας θανάτου καὶ τῆς ἐξόδου ἡμῶν καὶ ὅτι χρὴ ἡμᾶς εὐτρεπίζεσθαι πρὸς αὐτήν. In den παραπομπαί wird bisweilen auf das erste Buch der Parallela verwiesen: die citirten Capitel finden sich sämmtlich im Coislin. 276. Einmal wird auch auf das dritte Buch verwiesen (zu μ̄: περὶ μιμήσεως τρόπων, κεῖται ... βιβλίῳ τρίτῳ παραλλήλων περὶ συνδιαγωγῆς χρηστῶν ἀνδρῶν). Sonst sind die Capitel des dritten Buches in dem auf die παραπομπαί eines jeden Buchstaben folgenden Σχόλιον (Ἀνάγνωθι καὶ ἐν τοῖς παραλλήλοις κτλ.) erwähnt. Coislin. 276 und Vatic. 1553 sind also nicht bloss echte Zeugen der ursprünglichen Gestalt des ersten und zweiten Buches der Parallela, mit ihrer Hilfe lässt sich auch das dritte Buch aus den anderen Bearbeitungen reconstruiren[1]).

3. Anderer Art, aber doch in gewisser Beziehung verwandt ist das Florilegium des Codex Coislinianus 294 in Paris (kurz erwähnt von Loofs, Leontius von Byzanz p. 8). Die Handschrift (Pergamenthdschr. saec. XII) enthält eine in Capitel eingetheilte alphabetische Sammlung von Excerpten aus Bibel und Kirchenvätern, ähnlich den Sacra Parallela. Aufgefallen sind mir unter anderen die Citate aus „Leontius Damascenus“, die für die Aufhellung des zwischen Leontius und Johannes Damascenus bestehenden Verhältnisses von

1) Zu denselben Resultaten über die Urform und Ueberlieferung der Parallela ist unabhängig von mir F. Loofs gelangt. Vgl. seine Schrift Ueber die ursprüngliche Form der Sacra Parallela (Osterprogr. der Univ. Halle-Wittenberg), Halle 1892. Daselbst ist über Coisl. 276 Genaueres mitgetheilt.

Bedeutung sein dürften. Da Philo-Citate nicht vorkommen und meine Zeit zu beschränkt war, um eine vollständige Untersuchung der Hdschr. vorzunehmen, so kann ich über den Inhalt nur weniges berichten; aber auch dieses wenige, das ich theils meinen Aufzeichnungen, theils einer freundlichen Mittheilung von F. Cumont entnehme, wird hoffentlich nicht unwillkommen sein. Der Buchstabe A umfasst 40 Capitel, die ersten 10 Capitel haben folgende Ueberschriften:

α'. περὶ δημιουργίας ἀγγέλων.
β'. τίνες αἱ μορφωτικαὶ τῶν ἀγγέλων δυνάμεων εἰκόνες.
γ'. ἀπόδειξις ὅτι ἀγγέλους φύλακας ἡμῖν ἔδωκεν ὁ θεός.
δ'. ἀπόδειξις ὅτι θ' τάγματά εἰσιν οἱ ἄγγελοι.
ε'. περὶ τῶν ἀγγέλων ὧν ἐφιλοξένισεν Ἀβραάμ.
ϛ'. περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας καὶ πλάσεως.
ζ'. διὰ τί τελευταῖος ὁ ἄνθρωπος.
η'. διὰ τί διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος.
θ'. ὅτι ὀργανικὸν κατεσκευάσθη τὸ ἀνθρώπου [τὸ] σχῆμα πρὸς τὴν τοῦ λόγου χρείαν.
ι'. ὅτι ἐπιστημονικὸς τῆς τοῦ καλοῦ καὶ κακοῦ γνώσεως ὁ ἄνθρωπος.

Vergleichen wir damit die verschiedenen Bearbeitungen des unter dem Namen des Joh. Damascenus gehenden Florilegium, so finden wir nur für vier von diesen Capiteln entsprechende Titel in den Sacra Parallela, für zwei davon nur im Laurentianus (Coisl. = Coislinianus 276; Vat. = Vaticanus 1236 bei Migne, Patrol. gr. t. 95; Rup. = Rupefucaldinus bei Migne t. 96; Laur. = Laurentianus VIII 22 bei Wachsmuth, Studien zu d. gr. Floril. p. 5), nämlich

β' = Laur. 5.
γ' = Coisl. 9. Vat. 7. Rup. 53. Laur. 1.
δ' = Laur. 3.
ϛ' = Vat. 8. Rup. 1. Laur. 39.

Der Buchstabe B umfasst 14 Capitel:

α'. τί ἐστιν ἡ τοῦ πνεύματος ἁγίου βλασφημία καὶ πῶς τοῖς εἰς αὐτὸ βλασφημοῦσιν οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ νῦν οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

β'. πῶς νοητέον τὸ, δι' ὑμᾶς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.
γ'. περὶ βλασφήμων.
δ'. περὶ βλέψεως ἐμπαθοῦς.
ε'. πῶς νοητέον τὸ ἐμβλέψας γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς.
ϛ'. τί δεί (sic) ποτε τὴν οὐράνιον βασιλείαν κόκκῳ σινάπεως παρεικάζει ὁ κύριος.
ζ'. τί δή ποτε ζύμῃ τῇ αὐτῇ (l. τὴν αὐτὴν) παρεικάζει βασιλείαν ὁ κύριος.
η'. διὰ τί ιθ' βασιλεύσαντας ἀπὸ Δαβὶδ ἕως Ἰεχονίου ὁ εὐαγγελιστὴς ιδ' ὀνομάζει.
θ'. τί ἐστιν βασιλεία οὐρανῶν.
ι'. τί ἐστιν βασιλεία θεοῦ.
ια'. περὶ βρωμάτων.
ιβ'. ἀπόδειξις ὅτι τὰ βρώματα ἡ ψυχὴ ἀναλίσκει.
ιγ'. τί τὸ, ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ.
ιδ'. περὶ βαπτίσματος.

Auch hier finden sich entsprechende Titel in den Sacra Parallela nur für 4 Capitel:

γ' = Vat. 8. Rup. 5. Laur. 12 (?).
θ' = Vat. 1. Rup. 16. Laur. 1.
ια' = Vat. 13. Rup. 15. Laur. 17.
ιδ' = Coisl. 3. Vat. 4. Rup. 11. Laur. 7.

Der Buchstabe Γ enthält 11 Capitel:

α'. εἰ κατὰ τὸν ἅγιον Ἰωάννην ὁ γεγενημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὁ δὲ γεγενημένος ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὗτος ἐκ τοῦ θεοῦ γεγένηται· πῶς οἱ ἐκ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος γεγενημένοι ἡμεῖς δυνάμεθα ἁμαρτάνειν.
β'. περὶ τῶν πυρίνων γλωσσῶν.
γ'. περὶ γλώττης καὶ γλωσσίδων.
δ'. ἀπόδειξις περὶ γεέννης, ὅτι ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἐστιν.
ε'. ἀπόδειξις ὅτι γνωρίσουσιν ἀλλήλους ἐν τῷ μέλλοντι δίκαιοι καὶ ἁμαρτωλοί.

ς'. περὶ μονογαμίας καὶ διγαμίας.
ζ'. περὶ γάμου.
η'. περὶ γυναικῶν ἀκολάστων καὶ πονηρῶν.
θ'. περὶ τιμῆς γονέων.
ι'. περὶ γαστριμαργίας.
ια'. φυσιολογία περὶ γέλωτος.

Nur zwei von diesen Titeln finden sich auch in den Sacra Parallela:

η' = Vat. 12. Rup. 18. Laur. 31.
ι' = Vat. 13. Laur. 1.

Der Buchstabe Δ besteht aus 14 Capiteln:
α'. τί τὸ δρέπανόν ἐστιν, ὃ ὁ προφήτης Ζαχαρίας τεθέαται, καὶ τί τὸ μέτρον τοῦ μήκους καὶ τοῦ πλάτους καὶ τὰ ἑξῆς.
β'. περὶ διαφόρων δικαιοσυνῶν.
γ'. πόσοι τρόποι δουλείας εἰσίν.
δ'. τί τὸ, ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβήτω ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ.
ε'. τί τὰ δέρματα τῶν ἐρίφων, ἅπερ Ἰακὼβ περιθέμενος ἠνίξατο.
ς'. πῶς νοητέον τὸ, ἀπέλθατε πρὸς τὸν δεῖνα.
- πῶς νοητέον τὸ, πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένου.
ζ'. περὶ δακρύων φυσιολογία.
η'. ἔτι περὶ δακρύων.
θ'. περὶ διαφορᾶς δακρύων.
ι'. περὶ δανείου.
ια'. ιβ'. } fehlen wegen Ausfalls eines Blattes.
ιγ'. τίνος χάριν συνεχωρήθη πολεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις.
ιδ'. κατὰ ποῖον τρόπον ἐχθρός ἐστι τοῦ θεοῦ καὶ εἰσδικητὴς ὁ διάβολος.

Keiner dieser Titel findet sich in den Sacra Parallela.

Die Hdschr. ist nicht vollständig, sie bricht mitten im Buchstaben O ab im Capitel περὶ ὀργῆς θεοῦ καὶ πληγῆς.

4. Vorstehende Mittheilungen waren niedergeschrieben, als ich auf einen Codex in der Bibliothek des Patri-

archen von Jerusalem aufmerksam wurde, der ein Florilegium von eigenthümlicher Gestalt enthält. Die Handschrift (Cod. Hierosolym. gr. 15) wird von Papadopulos Kerameus in dem Katalog (Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη I p. 65 ff.) folgendermaassen beschrieben (ich gebe die Beschreibung in deutscher Uebersetzung):

„Die Hdschr. (Pergamenthdschr. saec. XI) ist anonym und enthält die Sacra Parallela des Johannes Damascenus von Α' bis Ε'. Jeder Buchstabe ist in 4 Bücher getheilt, jedes Buch in τίτλοι (Capitel).

1. a. fol. 1: τίτλος α', βιβλίον α'. Στοιχεῖον Ἄλφα. Περὶ ἀϊδίου θεότητος τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος καὶ ὅτι εἷς καὶ μόνος ἐπὶ πᾶσιν ὁ θεός. Dieses 1. Buch des Buchstaben Α' zerfällt in 59 τίτλοι.
   b. fol. 47: τίτλος α', στοιχεῖον Ἄλφα, βιβλίον β'. Περὶ τῆς ἁγίας ἀκτίστου καὶ συναϊδίου καὶ ὁμοουσίου τριάδος. Buch β' zerfällt in 11 τίτλοι.
   c. fol. 107: στοιχεῖον Ἄλφα, βιβλίον γ', τίτλος α'. Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως καὶ κατασκευῆς καὶ ὅσα περὶ ἡμῶν ἐν Γραφαῖς ἐμφέρεται. Buch γ' besteht aus 45 τίτλοι.
   d. fol. 137: στοιχεῖον Ἄλφα, βιβλίον δ', τίτλος α'. περὶ δημιουργίας ἀγγέλων. τίτλος ιβ' ist überschrieben περὶ φύσεως ἀνθρώπου λόγος κεφαλαιώδης Νεμεσίου ἐπισκόπου Ἐμέσης und beginnt Τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος (Migne, Patrol. gr. t. 40 p. 504). Das 4. Buch zerfällt in 40 τίτλοι. Am Schlusse (fol. 168ʳ) die Unterschrift τέλος σὺν θεῷ τοῦ ἄλφα τῶν τεσσάρων ἀλφαβήτων.

2. a. fol. 169: στοιχεῖον Β' τοῦ α' βιβλίου, τίτλος α'. περὶ βασιλείας οὐρανῶν. Das Buch besteht aus 14 τίτλοι.
   b. fol. 180ᵛ: στοιχεῖον Β' τοῦ β' βιβλίου, τίτλος α'. περὶ βουλῆς θεοῦ καὶ ὅτι ἀνέφικτος τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἄτρεπτος καὶ ἀπαράβατος διαμένει. Das Buch enthält 3 τίτλοι.
   c. fol. 185ᵛ: στοιχεῖον Β' τοῦ γ' βιβλίου, τίτλος α'. περὶ βασιλέως ὅτι ἀλυσιτελὲς τὸ ἐξιέναι βασιλέα εἰς πόλεμον

καὶ βέλτιον διὰ μισθοφόρων ἢ δώρων τοὺς πολεμίους ἀμύνασθαι καὶ οὐ δι' ἑαυτοῦ. Das Buch zerfällt in 7 τίτλοι.

d. fol. 189: στοιχεῖον Β', βιβλίον δ', τίτλος α'. τί ἐστιν ἡ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου βλασφημία καὶ πῶς τοῖς εἰς αὐτὸ βλασφημοῦσιν οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Μαξίμου μοναχοῦ. Das Buch besteht aus 13 τίτλοι.

3. a. fol. 193^{v}: στοιχεῖον Γάμμα, βιβλίον α', τίτλος α'. περὶ γνωστικῶν καὶ πνευματικῶν ἀνδρῶν. Das Buch enthält 18 τίτλοι. Die τίτλοι γ' bis ιβ' stehen auf fol. 244—247, die τίτλοι ιγ' bis ιη' auf fol. 235—240^{r}.

b. fol. 240^{v}: στοιχεῖον Γάμμα, βιβλίον β', enthält 6 (?) τίτλοι, der erste ist überschrieben περὶ γεωργίας (?)[1]).

c. fol. 241^{v}: στοιχεῖον Γάμμα, βιβλίον γ', besteht aus 3 (?) τίτλοι, der erste ist überschrieben περὶ γνωσιμαχούντων καὶ ἑαυτοὺς καταμεμφομένων (?)[1]).

d. fol. 228—232: στοιχεῖον Γάμμα, βιβλίον δ', zerfällt in 10 τίτλοι, deren erster περιλαμβάνει κεφάλαιον τοῦ ὁσίου Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ.

4. a. fol. 232^{v}: στοιχεῖον Δέλτα, βιβλίον α', τίτλος α'. περὶ δυνάμεως θεοῦ. Das Buch enthält 35 τίτλοι: die τίτλοι δ' bis ιη' stehen auf fol. 219—226, die τίτλοι ιθ' bis λδ' auf fol. 212—218, τίτλος λε' auf fol. 203^{r}.

b. fol. 203^{v}: στοιχεῖον Δέλτα, βιβλίον β', τίτλος α'. περὶ δυνάμεως θεοῦ. Das Buch zerfällt in 6 τίτλοι, die τίτλοι γ' bis ς' stehen auf fol. 196—199.

c. fol. 199^{v}: στοιχεῖον Δέλτα τοῦ γ' βιβλίου, τίτλος α'. περὶ διαθηκῶν καὶ κληρονόμων. Das Buch besteht aus 24 τίτλοι, die τίτλοι ι' bis κδ' stehen auf fol. 252—261^{r}.

d. fol. 261^{v}(—271^{v}): στοιχεῖον Δέλτα τοῦ δ' βιβλίου, τίτλος α'. τί τὸ δρέπανόν ἐστιν, ὃ ὁ προφήτης Ζαχαρίας τεθέαται, καὶ τί τὸ μέτρον τοῦ μήκους καὶ τοῦ πλάτους καὶ τὰ ἑξῆς. Das Buch enthält 14 τίτλοι.

---

1) Der Codex ist falsch gebunden, für Buch β' und Buch γ' des Buchstaben Γ scheint die Beschreibung nicht genau zu sein.

5. a. fol. 272: στοιχεῖον Ε′ τοῦ α′ βιβλίου, τίτλος α′. περὶ ἐντολῶν θεοῦ καὶ τῶν φυλαττόντων αὐτάς. Das Buch besteht aus 33 τίτλοι, die beiden letzten stehen auf fol. 338—339.
   b. Das 2. Buch zerfällt in 4 (?) τίτλοι, der Anfang des ersten τίτλος fehlt, der 2. (3. ?) τίτλος steht auf fol. 315 und ist überschrieben περὶ ἐκκλησίας καὶ οἴκου θεοῦ καὶ θυσιαστηρίου. Die 2 letzten τίτλοι dieses Buches stehen auf fol. 322.
   c. fol. 323ᵛ: στοιχεῖον Ε′ τοῦ γ′ βιβλίου, τίτλος α′. περὶ ἐντολῶν θεοῦ καὶ τῶν φυλασσόντων αὐτὰς καὶ ὅτι σωτήριοι καὶ ζῳοποιοὶ καὶ κατὰ πάντα εὐθεῖαι καὶ ἅγιαι καὶ δίκαιαι. Das Buch enthält 31 τίτλοι: die τίτλοι ι′ und ια′ stehen auf fol. 321, die τίτλοι ιβ′ bis ιε′ auf fol. 330, ιϛ′ und ιζ′ auf fol. 329, κ′ bis κδ′ auf fol. 337, κε′ bis κζ′ auf fol. 336, κη′ bis λα′ auf fol. 334—335.
   d. fol. 341ᵛ: στοιχεῖον Ε′ τοῦ δ′ βιβλίου, τίτλος α′. πῶς νοητέον ἐπὶ θεοῦ τὸ ἐμφύσημα. Das Buch zerfällt in 7 τίτλοι, die τίτλοι γ′ und δ′ stehen auf fol. 340, τίτλος ε′ auf fol. 343 u. s. w.

Soweit die Beschreibung der Handschrift. Dass wir es hier nicht mit einem organisch gegliederten Florilegium zu thun haben und dass wir aus dieser Handschrift nicht etwa auf eine ursprünglich viertheilige Form des Parallelen-Werkes schliessen dürfen, ergiebt sich schon aus der Thatsache, dass mehrere Capitelüberschriften (τίτλοι) zwei Mal vorkommen Die Handschrift enthält eine eigenthümliche Compilation aus verschiedenen Theilen bezw. Bearbeitungen des christlichen Florilegium. Eigenartig ist darin nur die Eintheilung in 4 Bücher und die Vertheilung derselben unter die einzelnen Buchstaben. Jedes der 4 Bücher zeigt engste Verwandtschaft mit bekannten Handschriften. Was hier als Buch α′ erscheint, berührt sich am meisten mit dem Vaticanus 1236, aus welchem die Sacra Parallela zuerst herausgegeben wurden: die in der Beschreibung angeführten Ueberschriften der ersten Capitel eines jeden Buchstaben decken sich mit den entsprechenden des Vaticanus (Migne, t. 95) und in der Zahl der

τίτλοι differiren die beiden Handschriften unwesentlich. Das 1. Buch des Hierosolymitanus dürfte also in Wahrheit (wie der Vaticanus) eine Compilation aus allen 3 Büchern des ursprünglichen Parallelen-Werkes sein. — Das 2. Buch des Hierosol. deckt sich fast vollständig mit dem vorhin besprochenen Coislinianus 276, der das erste Buch der Parallela des Johannes Damascenus enthält: sowohl in den Ueberschriften der ersten Capitel als in der Zahl der τίτλοι stimmen die beiden Hdschrr. wesentlich überein, die Differenzen in den Buchstaben Γ′ und E′ dürften auf Rechnung der ungenauen Beschreibung des Hierosol. zu setzen sein; man vergleiche:

	Hierosol.			Coisl. 276.
στοιχ.	A′,	τίτλοι	ια′	τίτλοι ιδ′.
„	B′,	„	γ′	„ γ′.
„	Γ′,	„	ς′(?)	τίτλος α′.[1])
„	Δ′,	„	ς′	τίτλοι ς′.
„	E′,	„	δ′(?)	„ ε′.[2])

Das 2. Buch des Hierosol. ist also wahrscheinlich identisch mit dem ersten Buch des ursprünglichen Parallelen-Werkes. — Schwieriger ist es, das 3. Buch des Hierosol. zu identificiren. Die Ueberschriften der ersten Capitel sind dieselben wie im Rupefucaldinus (Migne, t. 96), die Zahl der τίτλοι geringer als in diesem. Da im Rupef. an erster Stelle das 2. Buch des Parallelen-Werkes excerpirt ist, so möchte ich vermuthen, dass dieses 3. Buch des Hierosol. mit dem zweiten Buch des ursprünglichen Florilegium identisch ist. Die Handschrift würde also (für die Buchstaben A bis E) eine Ergänzung bilden zu dem weniger reichhaltigen Vaticanus 1553

---

1) Coisl. 276 hat im Buchstaben Γ′ nur einen τίτλος: περὶ τῶν παρὰ γνώμην θεοῦ γινομένων καὶ ὅτι τέλος οὐκ ἴσχει καλόν. Der τίτλος περὶ γεωργίας steht im Rupef. an der Spitze, ich glaube daher, dass in der obigen Beschreibung des Hierosol. das 2. und 3. Buch confundirt sind.

2) Das in der obigen Beschreibung des Hierosol. als τίτλος β′ bezeichnete Capitel περὶ ἐκκλησίας καὶ οἴκου θεοῦ καὶ θυσιαστηρίου ist im Coisl. 276 τίτλος γ′.

(„Leontius und Johannes“). — Das 4. Buch des Hierosol. berührt sich mit keiner der verschiedenen Hdschrr. der Sacra Parallela, es stimmt dagegen fast genau mit dem Florilegium des Coisl. 294, wie man durch Vergleichung mit obiger Beschreibung des letzteren ersehen kann. Eine genaue Untersuchung wird festzustellen haben, in welchem Zusammenhang das Florilegium des Coisl. 294 mit dem Parallelen-Werk des sog. Johannes Damascenus steht. Es ist sehr zu bedauern, dass der Hierosolymitanus nicht vollständig ist.

Nachtrag von P. Wendland.

I. „Die Modification oder richtiger Vereinfachung der von Wendland den Theologen gestellten Aufgabe ergiebt sich für die Catena zum Oktateuch aus obigen Ausführungen von selbst“, sagt Cohn S. 480. Ich möchte diese Aufgabe formuliren und kann sie jetzt schärfer fassen als früher. Ist das Verhältniss der Cat. Lips. zum Commentar des Procop richtig bestimmt — und ich zweifle nicht, dass eine vollständige Analyse des Commentars an der Hand der Cat. die meine Andeutungen weiter führende Auffassung Cohn's bestätigen wird —, so ergiebt sich die Aufgabe, eine auf die ältesten Hdschrr. gegründete Ausgabe der Cat. Lips. mit der Ausgabe des Commentars des Procop zu verbinden und durch diese Verbindung die Ἐκλογαί des Procop zu reconstruiren. Als leitende Grundsätze für diese Aufgabe stelle ich folgende auf:

1. Mit Sicherheit geht auf Procop's Ἐκλογαί zurück alles, was der Cat. Lips. und dem Commentar des Procop gemeinsam ist.

2. Wahrscheinlich gehören auch die im Commentar des Procop nicht vertretenen Stücke der Cat. Lips. den Ἐκλογαί an, da Procop selbst sagt, dass er manche Citate

der 'Ἐκλογαὶ dem Commentare nicht einverleibt habe. Diese Stücke wären etwa mit einem Stern zu bezeichnen.

3. Unsicher bleibt es, wie weit etwa auch die in der Cat. Lips. nicht enthaltenen Stücke des Commentars bereits den 'Ἐκλογαὶ zuzutheilen sind, da hier in jedem Falle die doppelte Möglichkeit denkbar ist, dass Procop im Commentar sich einen Zusatz erlaubt oder dass die Cat. Lips. ein Citat der 'Ἐκλογαὶ ausgelassen hat. Diese Stücke wären etwa durch kleinere Lettern zu kennzeichnen.

4. Das Verhältniss des Barberinus VI 8 (auch des Barb. IV 56) zur Cat. Lips. ist zu untersuchen und danach zu entscheiden, ob etwa der Barb. direkt aus Procop's 'Ἐκλογαὶ geflossen und also als dritte selbständige Quelle für deren Wiederherstellung zu benutzen ist oder ob aus der Combination der Cat. Lips. und des Barb. ein aus Procop's 'Ἐκλογαὶ geflossener gemeinsamer Archetypus zu gewinnen ist.

5. Die direkte und indirekte Ueberlieferung der Kirchenschriftsteller ist mit möglichster Vollständigkeit zum Vergleiche heranzuziehen, um etwa falsche Lemmata der Cat. Lips. zu berichtigen, um den Text herzustellen — auch der Text des Procop selbst dürfte unbedenklich berichtigt werden, da es sich für uns nur um den besten Text der citirten Autoren, nicht um den Text, wie Procop ihn las, handelt —, um endlich die nur im Commentare des Procop enthaltenen Stücke und vielleicht auch manche in der Cat. Lips. nur durch Zufall namenlose Citate auf ihren Urheber zurückführen zu können.

Die 'Ἐκλογαὶ des Procop, wenn wir sie einst wiedergewonnen haben werden, werden eine unschätzbare Quelle für die kirchliche Literatur sein. Die königlich preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat das grosse Werk eines Corpus patrum antenicaenorum in Angriff genommen. Möchte sie auch der von mir bezeichneten Aufgabe, deren Erfüllung mir eine für die Ausgabe mancher Kirchenschriftsteller (z. B. des Origenes) unentbehrliche Vorarbeit zu sein scheint, näher treten.

II. In meinen „Neu entdeckten Fragm." S. 31 unterschied ich zwei Hdschrr.-Klassen des procopischen Commentars; die

erste ist durch die oben S. 476 erwähnte Hdschr. (A) vertreten, die zweite, auf die A. Mai's Ausgabe sich gründet, durch eine Reihe von Hdschrr., die mitten im Commentar zur Genesis abbrechen. Den Vertreter einer dritten Ueberlieferung lernte ich im August 1891 in Mailand kennen.

Ambrosianus Q 96 sup. bombyc. saec. XIII/XIV trägt fol. 140r die Aufschrift ἀρχὴ σὺν θεῷ τῆς εἰς τὴν γένεσιν τῶν ἐκλογῶν ἐπιτομῆς προκοπίου Χριστιανοῦ σοφιστοῦ (darüber ἐξαήμερος, der gleiche Titel in A, wo nur χριστ. fehlt.) fol. 215v schliesst der Commentar zur Genesis wie in dem bereits nach Nikephoros griechisch edirten Stück bei Migne Patr. gr. Bd. 87, S. 512 C. Es folgt ein rührender Erguss des Schreibers:

θείας ἱκόμεθα προτέρης δέλτοιο τέλοσδε,
ἀλλὰ καὶ ἀλλάων ἰδέειν ἧμῶν ἄνα κλῦθι
τέρμ' ἱερῶν, ὄφρα τοι κεχαρισμένα δώομεν ἱρά.

Es folgt τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἔξοδον (τοῦ αὐτοῦ fehlt in A). Der Commentar zur ἔξοδος schliesst fol. 255v wie die lat. Uebersetzung S. 690 Migne. Hier bricht mit den Worten τέλος ἐξόδου der Commentar des Procop ab. Nach wenigen Varianten, die ich, ohne eine Ausgabe des Procop zur Hand zu haben, aus dem Anfang des Commentars bemerkt habe, scheint der Text der Hdschr. dem Aug. näher zu stehen als der zweiten Klasse.

Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion.

Von

Oberpfarrer Dr. theol. Graue.

(Fortsetzung.)

So wenig es streitig ist, dass der Mensch durch die Religion sittliche Güter erlangt, ebenso wenig ist damit schon die Frage entschieden, ob es völlig zutreffend sei, zu sagen, dass der Mensch n u r sittliche Güter durch die Religion erlangen könne und solle.

Wäre Gott nur die höchste s i t t l i c h e Macht, so wäre diese Behauptung begründet. Aber da es im Wesen Gottes liegt, der Inbegriff aller Vollkommenheiten zu sein, da es offenbar sein gutes Recht hat, wenn Jac. Böhme von einer Natur in Gott redet, und Andere Gott als die höhere Einheit von Geist und Natur bezeichnen, da ferner Gott in der Natur so reiche Fülle von Schönheit gestaltet und den Künstler zum Erfassen des Schönheitsideals begeistert, so kann uns Nichts hindern, mit Plato Gott auch als die absolute Schönheit zu betrachten. Ebenso hat Niemand das Recht zu läugnen, dass Gott einerseits die absolute Wahrheit, andrerseits, indem er sich selbst, sein Wesen und sein Wirken mit sonnenheller Klarheit durchschaut und die reine Schönheit desselben anschaut, der vollkommen Selige ist. Freilich gilt uns Gott vor Allem als sittliche Macht, als die heilige Liebe. Aber so gewiss von einem Gott, welcher der sittlichen Eigenschaften ermangelte, dasselbe gilt, was wir von einem Menschen sagen, dem die sittliche Gesinnung fehlt, dass nämlich ohne diese alle anderen

geistigen Güter und Vorzüge, die er besitzt, keinen wahren Werth haben, ebenso gewiss müssen wir, wie in Gott, so in dem Menschen von seinen sittlichen Gütern seinen anderen geistigen Besitz unterscheiden, und dürfen schon desshalb nicht sagen, dass wir durch die Gemeinschaft mit Gott nur sittliche Güter erlangen.

Wir erlangen durch die Religion auch Erkenntniss Gottes, einen Schatz religiöser Wahrheit. Ist nun dieser Schatz auch ein sittliches Gut und nur ein solches? Wie das Wissen im Allgemeinen, so scheint auch das religiöse Erkennen und Wissen, soweit es Gegenstand der Willensthätigkeit, Gegenstand der Entschliessungen und Handlungen des Menschen ist, ein sittliches Thun zu sein. Schleiermacher hat bekanntlich hierauf mit Nachdruck hingewiesen, indem er nicht nur das praktische Thun oder, wie er es nennt, die bildende, organisirende Thätigkeit, sondern auch das theoretische Thun dem Gebiet der Sittlichkeit zuweist. Wenn man nun das Wort „sittlich“ in dieser Weise fasst, so liegt der Gedanke nahe, auch die religiöse Erhebung, die Hingabe an Gott sei ein sittliches Thun und die Unterscheidung von religiöser und sittlicher Thätigkeit werde insoweit wenigstens unmöglich, als in der Religion der Wille des Menschen thätig sei. Aber wiewohl das ganze Gebiet der Willensthätigkeit dem Urtheil, gleichsam der Jurisdiction des Sittengesetzes untersteht, so folgt daraus noch lange nicht, dass dasselbe ausschliesslich sittliche Beziehungen und Normen habe und mit dem Gebiet der Sittlichkeit völlig zusammenfalle; sondern nur dies folgt daraus, dass in dem ganzen Gebiet der Willensthätigkeit des Menschen etwas dem Sittengesetz Zuwiderlaufendes nicht geschehen kann, ohne der Rüge bzw. der Remedur Seitens dieses Gesetzes zu unterliegen, mit welcher Thatsache vollständig vereinbar ist, dass in dem Gebiet des menschlichen Willens und Thuns Vieles zum Vollzug und zur Darstellung kommt, was von dem Sittengesetz weder geboten noch verboten ist. Wenn der Mensch in einer religiösen Gemüthserregung sich zu Gott erhebt, so hat das zu dem Sittengesetz als solchem keinerlei direkte Beziehung; nur darüber hat dies Gesetz zu entscheiden, ob der Mensch

durch die Erhebung zu Gott sittlich berechtigte Ansprüche anderer Mächte bzw. Persönlichkeiten vernachlässigt oder verletzt; im Uebrigen unterliegt die religiöse Erregung und Erhebung nicht dem Sittengesetz, sondern dem Wesensgesetz der Religion, welches mit jenem zwar verwandt, aber keineswegs identisch ist. Weil die religiöse Erhebung den Menschen über die Welt hinaushebt, führt sie ihn auf ein Gebiet, über welches das Sittengesetz keine unmittelbare und direkte Herrschaft hat; denn eine solche Herrschaft hat dieses Sittengesetz nur über das Weltleben des Menschen, sein inneres wie sein äusseres. Ist dem aber so, dann zeigt sich hier der Unterschied zwischen sittlichem und religiösem Thun deutlich; jenes ist ein auf die Welt, auf die äussere und innere, gerichtetes, wogegen das religiöse Thun auf Gott gerichtet ist und desshalb über die Welt hinausgreift. Wenn wir also Gott als sittliche Macht bezeichnen, so haben wir dabei an seine auf die Welt gerichtete Thätigkeit zu denken; und andrerseits gehört nur dasjenige Wissen in die Sphäre des sittlichen Thuns, dessen Gegenstand nicht Gott, sondern die Welt ist, das die Welt in den Geist hineinziehende und hineinbildende Thun freilich ebenso wie das den Geist in die Welt hineinbildende, ihr einprägende und sie dadurch umbildende praktische Thun. Ist demnach das religiöse Erkennen kein sittliches Thun, so fragt sich noch, ob nicht trotzdem ein Schatz religiöser Erkenntniss ein sittliches Gut sei. Wenn gesagt wird, dass wir durch die Religion nur sittliche Güter erlangen, so sind darunter solche zu verstehen, die den sittlichen Zweck des Menschen direkt zu fördern vermögen; denn indirekt wird dieser Zweck auch gefördert durch Gesundheit des Leibes und durch ein solches Maass materiellen Besitzes, als zum Schutz gegen Nahrungssorgen, Hunger u. dgl. nothwendig ist; und es soll offenbar durch obige Behauptung die Meinung abgewiesen werden, als sei die Religion dazu da, materielle Güter dem Menschen zu verschaffen. Die Frage ist hier also, ob durch religiöse Erkenntniss der sittliche Lebenszweck des Menschen direkt gefördert wird; und wenn dies unzweifelhaft in vielen Fällen geschieht, z. B. wenn die religiöse Erkenntniss die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes oder die ver-

gebende und erlösende Gnade Gottes dem Menschen zum Bewusstsein bringt, so ist die weitere Frage, ob es immer geschieht, und hierauf muss meines Erachtens eine verneinende Antwort gegeben werden. Einerseits hat schon öfters ein Fortschritt der religiösen Einsicht und Aufklärung in gewissen Volksschichten die sittliche Kraft vielmehr geschwächt und erschlafft als gestählt und erhöht, eine Thatsache, die auch von denen anerkannt werden muss, welche mit uns der frohen Ueberzeugung leben, dass eine solche nachtheilige Wirkung reiner Wahrheitserkenntniss nur eine zeitweilige und nur in den weniger gebildeten Kreisen der menschlichen Gesellschaft hervortretende sei, dass aber auf die Dauer der Zeit keine Erkenntniss der Wahrheit, insbesondere keine religiöse sittlich schwächend wirken werde. Andererseits giebt es religiöse Erkenntnisse, die weder in der Absicht erworben sind, sittliche Förderung zu erlangen, noch auch diese Wirkung unmittelbar ausüben, sondern aus reiner Freude an der Erforschung der Wahrheit, insbesondere an der Erkenntniss Gottes gesucht und angeeignet sind, die darum zwar die Liebe zu Gott, die Liebe zum Forschen nach der Wahrheit zu erhöhen geeignet sind, deren sittliche Einwirkung aber, wenn auch eine günstige, doch nur eine mittelbare ist. Also nicht jede religiöse Erkenntniss ist ein sittliches Gut.

Wenn wir aber die ästhetische Seite der Religion hier in Betracht ziehen, so zeigen sich uns wiederum werthvolle Güter, die nicht sittlich sind und doch durch die Religion erlangt werden. Wenn ein Mensch Etwas von der ewigen Schönheit Gottes, sei es am gestirnten Himmel oder in einem anderen herrlichen Naturbilde, sei es in einer künstlerischen Darstellung, namentlich religiöser Objekte und Motive, anschaut, so wird, je mehr er sich in solches Anschauen versenkt, in desto höherem Maasse seine Willensthätigkeit eine ruhende; er ist von dem, was er sieht, mehr oder weniger überwältigt und eingenommen, ist sich dessbalb auch nicht irgend welcher Zwecke, also auch nicht sittlicher Zwecke bewusst, die er mit seinem Anschauen verfolgen könnte; und wiewohl die damit verbundene ästhetische und religiöse Erhebung indirekt eine Erhebung aller, also auch der sittlichen

Geisteskräfte bewirken mag, so ist die direkte Wirkung doch nur ästhetischer und religiöser Art. Ueber den Werth einer ästhetischen Erhebung mag man urtheilen, wie man will, und ihr vielleicht allen Werth absprechen, wenn sie nicht direkt auf die Sittlichkeit fördernd wirkt, — meiner Meinung nach ist ihr Werth an und für sich schon nicht gering —, jedenfalls darf man nicht sagen, eine religiöse Erhebung, durch welche der Mensch sittliche Güter nicht erlange, habe keinen Werth. Die Religion ist, das muss immer wieder betont werden, Selbstzweck; und desshalb wird die ihr zukommende Selbständigkeit und Würde nicht nur dadurch verletzt, dass man, wie Lipsius es treffend ausgedrückt hat, „religiös sein will, um seinen sittlichen Selbstzweck zu erreichen“, sondern, wie mir scheint, auch dadurch, dass man sagt, der Mensch könne und solle durch die Religion nur sittliche Güter erlangen. Sind denn, so könnte man fragen, die religiösen Güter, die der Mensch durch seine Hingebung an Gott erlangt, nicht an und für sich wirkliche Güter? sind sie nur insofern von Werth, als durch sie sittliche Güter erlangt werden? Ist die Gemeinschaft mit Gott nur desshalb das höchste Gut, weil aus derselben dem Menschen Kräfte zuströmen, die ihn von den Sünden erlösen und sittlich heben? würde sie also aufhören, das höchste Gut des Menschen zu sein, sobald dieser zu sittlicher Vollendung gelangt sein würde? Gewiss nicht. Desshalb scheint es mir missverständlich zu sein, wenn man gesagt hat: „das religiöse Verhältniss im Christenthum hat nicht etwa bloss vornehmlich, sondern ausschliesslich zu seiner inhaltlichen Bestimmtheit sittliche Güter, welche insgesammt zu dem sittlichen Lebenszweck des persönlichen Menschengeistes in Beziehung stehen“. Wenn solche und ähnliche Ausdrücke auch auf Seiten derer gebraucht werden, denen es durchaus fern liegt, die Gemeinschaft mit Gott nur desshalb für das höchste Gut zu halten, weil aus derselben dem sittlichen Leben des Menschen Kräfte zuströmen, denen vielmehr diese Gemeinschaft darum das höchste Gut ist, weil das persönliche Liebesverhältniss des Menschen zu Gott ebenso unsre höchste Seligkeit ausmacht wie es unsre sittliche Vollendung verbürgt, so geschieht das jedenfalls nur in

der Meinung, dass unter sittlichen Gütern im Gegensatz zu den natürlichen Gütern die der selbstbewussten, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit verstanden werden sollen. Indess ist und bleibt jener Ausdruck missverständlich. Da doch sicherlich der Werth der uns durch die christliche Religion vermittelten Güter wenn auch wesentlich, aber durchaus nicht allein darin besteht, dass sie für die sittliche Vollendung unserer Persönlichkeit eine so grosse Bedeutung haben, so dürfte es sich empfehlen, zu sagen, dass wir durch unsre Religion „nur geistige“, statt „nur sittliche“ Güter erlangen können und sollen.

Doch nun erhebt sich eine andere Frage, nämlich die, ob etwa gerade im Christenthum eine strenge Unterscheidung von Sittlichkeit und Religion desshalb ausgeschlossen sei, weil in dieser Religion Gott und Mensch so völlig versöhnt sind, dass sie einander nicht mehr äusserlich gegenüberstehen, sondern in einander sind, Gott in dem Menschen und der Mensch in Gott. Neuerdings hat Dorner (d. Verh. v. Dogmatik u. Ethik) dies behauptet, als er mit grosser Energie darauf hinwies, dass die ganze Sittlichkeit des Christen nicht nur auf dem Thun des Menschen, sondern auf ein diesem Thun zugrundeliegendes und mit demselben Eins werdenden fortdauernden Thun Gottes im Menschen beruhe, also ein gottmenschliches Thun sei. Was hier vom Christenthum ausgesagt wird, ist völlig richtig, aber die daraus gezogene Folgerung unrichtig. Nicht nur dem sittlichen Thun, auch dem sittlichen Bewusstsein des Menschen liegt ein göttliches Thun zugrunde; daraus folgt aber keineswegs, dass Gott sich unmittelbar durch das sittliche Bewusstsein offenbare, dass also dieses zugleich das religiöse Bewusstsein sei. Auch von den Organen des menschlichen Leibes gilt es, dass sie nicht funktioniren könnten ohne die Alles begründende und erhaltende Thätigkeit der schöpferischen Kraft Gottes; aber es fällt Niemandem ein, desshalb von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes durch diese Organe zu reden oder gar in den leiblichen Empfindungen des Menschen etwas Religiöses zu suchen. Wenn man aber sagt, alles sittliche Handeln sei nur auf Grund der die dauernde Voraussetzung desselben bildenden

göttlichen Thätigkeit zu verstehen, so muss dagegen erinnert werden, dass das Ineinandersein der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit im sittlichen Handeln uns nur verbietet, die menschliche von der göttlichen Thätigkeit zu scheiden und sie einander äusserlich gegenüberzustellen, uns aber keineswegs verbietet, beide klar und reinlich von einander zu unterscheiden und uns zu bemühen, jede aus sich selbst heraus zu verstehen. Das Verständniss der göttlichen Thätigkeit, weil diese ihrem Wesen nach für uns eine geheimnissvolle ist, wird stets ein sehr beschränktes bleiben. Das Verständniss der menschlichen Thätigkeit im sittlichen Handeln aber ist zwar auch, wie wir sahen, ein beschränktes, wird aber gerade dann am ehesten zu einiger Klarheit zu bringen sein, wenn man bei ihrer Untersuchung von der ihr zugrundeliegenden göttlichen Thätigkeit absieht. Wie Vieles hat die naturwissenschaftliche Forschung dadurch erreicht, dass sie nur den Causalzusammenhang der Natur in's Auge gefasst und von allen teleologischen Beziehungen derselben abgesehen, und zwar auch dann abgesehen hat, wenn sie diese Beziehungen nicht, wie eine materialistische Naturphilosophie thut, läugnet, sondern als thatsächlich bestehende anerkennt! So wird es jedenfalls im Interesse wissenschaftlicher Klarheit und für das Verständniss des sittlichen Lebens nur förderlich, ja nothwendig sein, dass man dasselbe nicht immer nur in Beziehung auf den mitwirkenden göttlichen Willen, sondern zunächst ausschliesslich als ein Thun des menschlichen Willens betrachtet und untersucht. Wenn wir auf die Mitwirkung des göttlichen Willens noch zurückkommen müssen, so haben wir doch jetzt davon abzusehen nicht nur das Recht, sondern es ist das geradezu eine Forderung der Wissenschaft.

Aber liegt nicht im sittlichen Bewusstsein des Menschen selber schon Etwas, was dasselbe als eine Stimme Gottes im Menschen kennzeichnet und wodurch das Sittengesetz sich als eine unmittelbare Gottesoffenbarung dokumentirt? Wo diese Frage bejaht wird, beruft man sich darauf, dass, wie wir selber oben zu begründen versucht haben, die Forderungen des Sittengesetzes in der Form der Unbedingtheit geltend gemacht werden, dass dem Sittengesetz der Charakter der

absoluten Gültigkeit und Verbindlichkeit und dem durch Gehorsam gegen das Sittengesetz zu erlangenden Gute der Charakter des absoluten Werthes zukommt. Man sagt, dies lasse sich nur erklären einmal daraus, dass im Sittengesetz Gott selber als der oberste Gesetzgeber unmittelbar zu den Menschen rede, so dass das Sittengesetz als Gottes Gesetz mit der Autorität des Allerhöchsten bekleidet sei, sodann daraus, dass das durch Gehorsam gegen dieses Gottesgesetz zu erlangende Gut nichts Anderes sei, als die innige Gemeinschaft des Herzens mit Gott in der seligen Gewissheit, von Gott geliebt und in Gott geborgen zu sein. Prüfen wir diese Behauptung.

Mit Recht hat Rauwenhoff (Normen und Werthe) darauf hingewiesen, dass es auf rein empirischem Standpunkte völlig unerklärlich bleibt, woher es kommt, dass der höchste Werth und die höchste Norm für den Menschen so innig zusammenhängt, woher es kommt, dass dasjenige, was als das Ideal des Begehrens erscheint, in derselben Richtung liegt wie das Ideal des Sollens, oder, anders ausgedrückt, dass es dasselbe Ideal ist, dessen Verwirklichung für den Menschen die absolute Norm und zugleich von so absolutem Werthe ist, dass er überhaupt keinen wahren Werth erlangen und sich selber allewege nicht achten kann, wenn er nicht diese Verwirklichung ernstlich anstrebt. Aber so gewiss dies auf rein empirischem Standpunkt nicht erklärt, sondern nur als thatsächliche Wirklichkeit konstatirt werden kann, ebenso gewiss ist durchaus nicht unbedingt geboten, zur Erklärung dieser Thatsache das religiöse Bewusstsein herbeizurufen und auf den Schöpfer und Herrn der sittlichen Weltordnung, in welchem dies Ineinandergreifen von sittlichen Normen und Werthen begründet sei, also auf Gott zu recurriren. So zweifellos das Recht der religiösen Betrachtung der Sache ist, ja so zweifellos es bei weiterem Nachdenken als eine logische Nothwendigkeit sich herausstellt, eine höchste und letzte Ursache aller Dinge und einen höchsten und letzten Zweck alles Geschehen zu postuliren, ebenso zweifellos ist es, dass in dem hier vorliegenden Thatbestand keine unmittelbare Nöthigung zur Begründung desselben vor-

liegt. Denn der unabtrennbare Zusammenhang der höchsten Norm nnd des höchsten Werthes erklärt sich ohne die Hülfe religiöser Gründe völlig genügend aus dem geistigen Wesen des Menschen, dessen innerer Werth völlig verloren ginge, wenn nicht die in ihm liegende sittliche Norm zu ihrem Rechte käme. Dies Zurückgehen auf das Wesen des Menschen ist zwar auch ein Stück Metaphysik, und mit Recht bekämpft man den blossen Empirismus, der alle Metaphysik für ein Unding erklärt und dann doch bei ihr eine Anleihe macht „unter dem Schein, auch ohne sie feststellen zu können, was allein durch sie Festigkeit erlangen kann“. Aber diese Metaphysik hat es nicht mit dem Wesen Gottes, sondern nur mit dem Wesen des Menschen zu thun und gewinnt aus diesem zwar keine streng wissenschaftlich beweisbare, aber doch hinreichend sichere Grundlage für die Sittlichkeit.

Die letzte Behauptung wird mit Berufung darauf bestritten, dass ohne das Gewissen der Mensch keine sichere Grundlage für seine Sittlichkeit, ja überhaupt kein sittliches Bewusstsein haben könne, dass aber das Gewissen auf einer unmittelbaren Gottesoffenbarung im Menschen beruhe und Gottes Stimme im Menschen sei. Vor einigen Jahrzehnten erklärte D. Schenkel, dass wir im Gewissen uns „Gottes als des in unserem Geistesleben persönlich gegenwärtigen und sich als gegenwärtig bezeugenden absoluten Geistes bewusst werden“, und in unseren Tagen behauptet O. Pfleiderer, im Gewissen sei nicht der Mensch, sondern Gott thätig, dasselbe sei eine dem Menschen gegenübertretende, ja oft zu dem Menschen in direkten Widerspruch tretende Offenbarung des heiligen Willens Gottes.

Das griechische Wort für das Gewissen „συνείδησις“, wie das lateinische „conscientia“ bezeichnet genau genommen ein Mitwissen. Wenn aber Jemand meinte, dadurch solle das Gewissen als ein Wissen des Menschen mit Gott, also als ein religiöses Wissen gekennzeichnet werden, so ist diese Annahme sprachgeschichtlich unhaltbar; und es muss bei dem Mitwissen vielmehr daran gedacht werden, dass der Mensch sein eigener Mitwisser, sein eigener Zeuge ist, wenn er über seine Handlungen bzw. über seinen Seelenzustand ein Ge-

wissensurtheil fällt. Das deutsche Wort „Gewissen“ bekommt durch seine Vorsilbe Ge eine collectivistische Nebenbedeutung, und kann man hierin eine Hindeutung darauf finden, dass das Wissen, um welches es sich bei dem Gewissen handelt, nicht ein individuelles nur, sondern ein solches ist, welches als der menschlichen Gattung gemeinsam im Wesen aller menschlichen Individuen wurzelt. Der Gegenstand dieses Wissens ist das Sittengesetz; aber es ist, wie oben schon hervorgehoben worden, das Wissen um das Sittengesetz ursprünglich kein verstandesmässiges, sondern mehr ein dunkles Fühlen und Ahnen als ein klares Erkennen. So bekundet sich denn auch das Gewissen im Gefühl und in einem aus diesem Gefühl erwachsenden Triebe und inneren Thun. Es würde aber meines Erachtens ungenau ausgedrückt sein, wenn man sagen wollte, im Gewissen bekunde sich zuerst und ursprünglich gefühls- und triebmässig das im Wesen des Menschen begründete Sittengesetz. Denn mit Recht hat man das rügende Gewissen das primäre genannt, nicht etwa desshalb, weil es den menschlichen Handlungen bzw. Entschlüssen oder Neigungen zu Entschlüssen vorangeht, — es folgt denselben vielmehr erst nach —, sondern desshalb, weil es die ursprüngliche Form des Gewissens ist. Das rügende Gewissen bekundet sich, so oft der Mensch von der im Sittengesetz basirten Norm abzuweichen entschlossen bzw. geneigt oder schon von derselben abgewichen ist. Um aber eine drohende oder schon eingetretene Abweichung von der Norm erkennen und rügen zu können, muss der Mensch zuvor von der Norm selber eine Erfahrung gemacht haben; und diese Erfahrung macht er, indem er, wie wir es oben ausgedrückt haben, ein dem Staunen verwandtes Gefühl ehrfürchtiger Achtung vor demjenigen empfindet, was sich ihm als in seinem Wesen begründetes, absolut gültiges und unbedingt werthvolles Sittengesetz kund giebt. Nun erst kann das Gewissen sich zu regen anfangen, kann als rügende Instanz sich geltend machen, so oft der Mensch gegen das Sittengesetz zu handeln entschlossen bzw. geneigt bzw. in Gefahr oder schon in thatsächlichen Widerspruch gegen dasselbe getreten ist; es reagirt gegen die drohende oder schon eingetretene Verletzung der sittlichen Norm. Weil

aber diese Reaction eine unwillkürliche ist und dem Willen des Menschen rügend, warnend, verbietend bzw. strafend entgegentritt, so hat man das Gewissen, also zunächst das primäre, das rügende Gewissen als eine unmittelbare Kundgebung Gottes bezeichnen zu müssen geglaubt. Man hat gesagt, die Reaction des Gewissens, weil sie stets ohne, oft gegen den Willen des Menschen stattfinde, sei eine That des göttlichen Willens; das Gewissen sei eine Thätigkeit; wenn man aber frage, wer im Gewissen thätig sei, so könne die Antwort nur sein: Gott, nicht das menschliche Individuum; denn dieses sei es ja, auf welches, ja gegen welches die Thätigkeit des Gewissens sich richte. Insbesondere hat man noch darauf hingewiesen, dass das Gewissen nicht bloss diese oder jene einzelne That des Menschen rüge und verdamme, sondern oft auch den ganzen Menschen als einen solchen, der mit innerer Nothwendigkeit Böses thue, als einen unsittlichen verurtheile. Gegen diese Auffassung der Sache hat man mit Unrecht eingewendet, dass, wenn das Gewissen eine unmittelbare Gottesoffenbarung wäre, dann nicht zu begreifen sein würde, wie ein irrendes Gewissen möglich sei, wie es z. B. geschehen könne, dass Menschen über ein Verhalten Gewissensanklagen und Reue empfinden, das ihnen, falls ihr sittliches Urtheil geklärter und ihre sittliche Bildung feiner wäre, als ein durchaus berechtigtes, ja pflichtmässiges erscheinen würde. Dieser Einwand ist desshalb nicht stichhaltig, weil ja, wie das Sittengesetz, so auch Gott selber sich ursprünglich durch das Gefühl kund giebt und ein religiöses Gefühl ebenso wie ein sittliches irrigen Deutungen und grossen Missverständnissen Seitens des von diesem Gefühl bewegten Menschen ausgesetzt ist. Wohl aber lässt sich gegen jene Auffassung des rügenden Gewissens mit Recht der Einwand geltend machen, es sei auffällig, dass Gott sich zwar dann dem Menschen kund gebe, wenn dieser einer Auflehnung gegen das Sittengesetz sich schuldig gemacht habe oder zu machen im Begriff stehe, dagegen sich nicht kund gebe, wenn der Mensch das Sittengesetz erfülle. Fasst man das Gewissen nicht als eine religiöse, sondern als eine sittliche Function, so begreift sich leicht, dass dasselbe sich nicht

regt, ruhig ist, wie der Volksmund sagt, wenn keine Verletzung der sittlichen Norm vorliegt. Soll dagegen das Gewissen eine religiöse Function sein, so will es nicht einleuchten, dass der Gott, der durch dasselbe sich bekundet, nur dann sich offenbart, wenn der Mensch gesündigt hat oder zu sündigen in Gefahr steht. Am wenigsten will dies einleuchten, wenn man, wie Schenkel es unternommen hat, alle religiöse Erfahrung des Menschen auf das Gewissen zurückführt und dieses zu dem alleinigen Quell der Gottesoffenbarung macht. Denn dann würde, falls man unter Gewissen nur das rügende versteht, derjenige Mensch, der am öftersten gegen das Sittengesetz verstösst, am reichsten die Offenbarung Gottes empfangen und erfahren.

Man hat daher auch das gesetzgebende Gewissen, welches nicht, wie das rügende, den Handlungen und Entschliessungen des Menschen nachfolgt, um gegen ihre Abweichungen vom Sittengesetz zu reagiren, sondern das denselben vorangeht, um sie zur Erfüllung dieses Gesetzes anzuhalten, als eine religiöse Function bezeichnet und von dem Gewissen überhaupt gesagt: Dasselbe sei zwar das unmittelbare Bewusstsein von der Bestimmtheit des geistigen Wesens des Menschen, welche Bestimmtheit dem menschlichen Geiste als Gesetz seiner Selbstbestimmung innewohne, der Inhalt des Gewissensgesetzes sei also kein anderer als das eigene Wesen des Menschen, die eigene geistige Natur desselben; aber im Gewissen erscheine dem Menschen sein eigenes Geisteswesen in der Form einer gegebenen Bestimmtheit als ein Nothwendiges, als Gesetz über ihm; und die im Gewissen als Gesetz gegebene Wesensbestimmtheit des Menschen sei nicht nur ein anderes als das wirkliche selbstthätige Ich, sondern auch die höhere Macht über dieses; ja, da das wirkliche Ich dem geistigen Wesen nicht etwa von Haus aus entspreche, sondern vielfach widersprechend sei, so stehe die im Gewissen sich kund gebende höhere Macht zu dem wirklichen Ich im Verhältniss des directen Widerspruchs, und daraus folge mit zwingender Nothwendigkeit, dass die hervorbringende Ursache des Gewissens der heilige Wille Gottes, das Gewissen also eine Offenbarung dieses Willens sei.

Gegen diese Deduction ist zunächst zu bemerken, dass nur das rügende Gewissen, nicht aber das gesetzgebende oder, wie ich es lieber nennen möchte, das gebietende Gewissen ein unmittelbares Bewusstsein von der dem Menschengeiste als Gesetz innewohnenden Bestimmtheit seines Wesens ist. Denn das gebietende Gewissen, welches dem Menschen in den verschiedensten Lebensverhältnissen zum Bewusstsein bringt: „dieses oder jenes ist deine Pflicht, und es zu thun darfst du nicht versäumen", geht zwar den Handlungen bzw. Entschliessungen des Menschen voran, heisst aber trotzdem mit Recht das secundäre Gewissen, weil bei dem Urtheil desselben schon die Ueberlegung des Verstandes mitgewirkt hat. Während bei dem Urtheil des rügenden Gewissens das sittliche Erkennen nur als eine von dem sittlichen Gefühl noch nicht getrennte unmittelbare innere Anschauung mitwirkt, beruhen die Entscheidungen des gebietenden Gewissens auf Schlussfolgerungen, welche von der Ueberlegung des reflectirenden Verstandes aus Urtheilen des rügenden Gewissens und aus Vergleichung derselben mit den Gewissenserfahrungen anderer Menschen, die mündlich oder schriftlich bezeugt und überliefert wurden, gezogen worden sind. Die Aussprüche und Antriebe des gebietenden Gewissens sind also nicht wie die des rügenden ein unmittelbarer Ausdruck des sittlichen Gefühls, sondern ein mittelbarer, durch das Nachdenken und die von demselben erzielten Erkenntnisse, eventuell auch von demselben begangenen Fehler und Irrthümer hindurchgegangener, entweder geklärter oder getrübter Ausdruck desselben. Aber hiervon einmal abgesehen, selbst wenn obige Deduction völlig zutreffend wäre, so würde sie zwar das Dasein Gottes „mit zwingender Nothwendigkeit" aus den gegebenen Prämissen folgern, also dieses Dasein beweisen, hätte jedoch damit noch lange nicht erwiesen, dass das Gewissen eine religiöse Function sei. Denn eine solche wäre das Gewissen nur, wenn sich Gott in demselben unmittelbar dem Menschen bezeugte und das Verhalten des Menschen gegen das Gewissen ein unmittelbar persönliches Verhalten desselben zu Gott wäre. Dies würde aber nicht einmal bei demjenigen Menschen immer der Fall sein, dessen Denkvermögen im Stande wäre, den

obigen moralischen „Gottesbeweis“ sich zu klarem Bewusstsein zu bringen, noch viel weniger aber bei denjenigen, die für wissenschaftliche Beweisführungen wenig oder gar kein Verständniss haben.

Allerdings würde, wenn aus dem Thatbestand des sittlichen Bewusstseins, wie er in der Gewissenserfahrung vorliegt, ein wirklicher Gottesbeweis gewonnen werden könnte, die wissenschaftliche Begründung der Sittlichkeit eine vollständige nur dadurch werden, dass sie ausdrücklich Gott als den letzten Grund des sittlichen Bewusstseins und Lebens anerkennt. Aber es fragt sich eben noch, ob in den psychologischen Thatsachen der Gewissenserfahrung Etwas enthalten ist, was uns den Gottesglauben als eine Denknothwendigkeit aufdrängt. Wenn mit Recht hervorgehoben wird, im Gewissen trete dem Menschen eine höhere Macht gegenüber, so folgt daraus noch nicht ohne Weiteres, dass diese höhere Macht der Wille Gottes sei. Auch für uns, die als religiös gesinnte Menschen an diesen Gotteswillen glauben, ist jene Folgerung keine Denknothwendigkeit; sondern nur das folgt für uns mit logischer Notwendigkeit aus jener Thatsache, dass dem wirklichen Ich das Wesen des Ich als eine höhere Macht und als ein forderndes Gesetz gegenübertritt; dass aber dieses Wesen des menschlichen Ich von Gott gegeben ist, von Gott immer neu geschaffen und erhalten wird, das ist eine weitere Folgerung, die nicht aus einer Denknothwendigkeit, sondern aus unserem religiösen Bewusstsein stammt. Auch im intellectuellen Leben des Menschen steht dem wirklichen Ich des Menschen, wenn es in Irrthum gerathen ist oder zu gerathen droht, das im Wesen des Menschen begründete Denkgesetz gegenüber als eine höhere Macht, die dem irrenden Ich widerspricht; und wenn das Denkgesetz sich nicht, wie das Sittengesetz, durch das Gefühl, sondern durch den Verstand kund giebt —, im Gebiete der Kunst machen sich die ästhetischen Gesetze, die ebenso wie das Sittengesetz der Willkür des einzelnen Ich entzogen, weil mit innerer Nothwendigkeit gegeben sind, gegenüber allen Geschmacklosigkeiten und Unschönheiten als eine höhere Macht geltend, und zwar gerade wie das Sittengesetz durch

ein mehr oder weniger deutliches Gefühl. Aus diesen Thatsachen wird aber doch Niemand alsbald einen stringenten Beweis für das Dasein Gottes ableiten oder gar die intellectuellen und ästhetischen Gesetzesfunctionen für religiöse Functionen erklären wollen. Zwar tritt das im Gewissen sich kund gebende Sittengesetz mit viel grösserem Nachdruck, mit einer viel höheren Erhabenheit und Autorität an den Menschen heran als die intellectuellen und ästhetischen Gesetze. Dies kommt daher, dass bei Abweichung von den letztgenannten Gesetzen der Mensch seinen inneren Werth noch behaupten und bewahren kann, während ihm sein Gewissen bezeuget, dass er, wenn er gegen das Sittengesetz sich auflehnt und verstösst, seine menschliche Würde befleckt, verliert, und dadurch je länger je mehr innerlich verlumpt und versumpft, dass sein sittlicher Werth insofern sein ganzer und einziger Werth ist, als ohne denselben alle seine anderen Kräfte und Talente, auch seine glänzendsten geistigen Vorzüge werthlos, nichtsnutzig sind. Aber hieraus kann doch kein sogenannter moralischer Gottesbeweis abgeleitet werden. O. Pfleiderer sagt zwar in seiner Religionsphilosophie, das Wesen des Sittengesetzes, wenn seine unbedingte und allgemeingültige Verbindlichkeit gewahrt werden solle, müsse „seine Sanktion von einem tieferen Grunde erhalten“, es müsse „Ausfluss sein einer höheren zwecksetzenden Macht“; nun könne man diese Macht zunächst in unserer menschlichen Vernunftanlage, — ich würde vorziehen, zu sagen: in unsrem geistigen Wesen —, suchen; aber damit sei die Frage nach dem zureichenden Grunde des Sittengesetzes nur zurückgeschoben; denn es frage sich nun ja erst recht, woher die menschliche Vernunftanlage mit ihrer sittlichen Norm stamme; und das religiöse Bewusstsein habe von jeher mit Recht darin eine Willensoffenbarung der weltregierenden Gottheit erkannt. Allein aus dieser ganzen, hier nur kurz wiedergegebenen Darlegung ergiebt sich weiter Nichts, als dass das religiöse Bewusstsein von der Wissenschaft nicht widerlegt werden kann, wenn es Gott als die höchste sittliche Macht, also auch als den Urheber des Sittengesetzes proklamirt; und dies ist es nicht, worum es sich hier eigent-

lich handelt. Hier handelt es sich um die Frage, ob man auch denjenigen Menschen, deren religiöses Bewusstsein fehlt oder dauernd latent ist, rein aus ihrem sittlichen Bewusstsein heraus das Dasein Gottes beweisen kann; und dass man dies nicht kann, ergiebt sich gerade daraus deutlich, dass der eben skizzirte Versuch, einen sog. moralischen Gottesbeweis zustandezubringen, schliesslich gerade an der entscheidenden Stelle das religiöse Bewusstsein zuhilfenehmen und auf die Aussagen desselben sich berufen muss.

So wenig aber aus dem psychologischen Thatbestand des Gewissens das Dasein Gottes bewiesen werden kann, noch viel weniger darf man dem Gewissen selber einen religiösen Charakter zuschreiben. Unzweifelhaft kann an die Thätigkeit des Gewissens sich eine unmittelbare Gottesoffenbarung und ein religiöses Bewusstsein anschliessen; und das ist bei wirklich frommen Menschen, namentlich bei christlich frommen sehr häufig, unzählige Male der Fall, so dass dieselben, indem sie das Zeugniss des Gewissens vernehmen, zugleich sich in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt fühlen. Aber eine Nothwendigkeit dafür, dass Solches geschehe, liegt im Wesen des Gewissens nicht begründet, und dieses übt oftmals sein rügendes oder sein gebietendes Amt in den Menschen, ohne dass diese dabei irgendwie religiös afficirt werden. Ein religiöser Affect müsste die Thätigkeit des Gewissens allemal und ausnahmslos begleiten, wenn dieses eine religiöse Function wäre; aber das Gegentheil ist der Fall. Unter den ausgesprochenen Gottesläugnern nicht nur die ernster gesinnten, sondern auch die leichtsinnigen werden noch oft von ihrem Gewissen gepackt und tief erschüttert; wo keine Spur von religiösem Sinn mehr zu finden ist, erweist sich das Gewissen noch als eine Macht. Andrerseits müssten, wenn das Gewissen einen religiösen Charakter hätte, die religiösesten Menschen stets auch die gewissenhaftesten sein. Aber auch dies ist nicht immer der Fall. Wenn auch im Allgemeinen anerkannt werden muss, dass die Religion einen vertiefenden, klärenden und schärfenden Einfluss auf das Gewissen geübt hat und noch übt, so wird sich doch nicht läugnen lassen, — wir werden hierauf noch zurück-

kommen, — dass bei manchen Menschen von kräftig und hoch entwickelter Religiosität es an der rechten Gesundheit und Klarheit ihres sittlichen Urtheils, an der rechten Lebendigkeit und Energie ihrer Gewissensthätigkeit oft in auffallender Weise gefehlt hat; die Religionsgeschichte liefert hiervon vielfältige Beispiele.

Doch, wie wahr es sein mag, dass es eine Gewissensthätigkeit da noch giebt, wo die Religion erstorben ist, und dass andrerseits ein reiches Maass von Religiosität nicht immer mit einem entsprechenden Maass von Gewissenhaftigkeit verbunden ist, liegt nicht dennoch, so fragt man uns, in dem Zeugniss des Gewissens und zwar des primären, des rügenden Gewissens die Selbstbezeugung einer das Böse rächenden Macht, welche wie ein unsichtbarer Richter den Schuldigen verfolgt und über kurz oder lang ihn ergreift und zur Rechenschaft zieht? Auf diese Frage antworten wir, dass, wenn das rügende Gewissen durch die Bangigkeit und Angst, die es in dem schuldig gewordenen Menschen hervorruft, eine solche Vorstellung von einer ihn verfolgenden, richtenden und rächenden Macht erzeugt, entweder das religiöse Bewusstsein sich mit dem Gewissen vereinigt hat oder aber, wenn dies nicht der Fall ist, jene Vorstellung auf einer ähnlichen Personification beruht, wie die altgriechische von den Eumeniden, die, furchtbar anzuschauen, in dunklen Gewändern mit Schlangen im Haar den Sünder wie ein gehetztes Wild vor sich her treiben, und dass, wie bei den Griechen diese poetische Personification des bösen Gewissens mit der Zeit hinter der eigentlichen, unbildlichen Auffassung der Sache zurückgetreten ist, etwas Aehnliches immer wieder geschehen wird, weil jene Vorstellung, — es sei denn, dass sie aus einer Mitwirkung des religiösen Bewusstseins entstanden ist, — nur ein drastischer Ausdruck für die Disharmonie, für die Verstörtheit ist, in welche der Menschengeist durch seine Sünde sich gebracht hat.

Aber man sagt uns, jene Vorstellung sei nicht nur der Ausdruck für Etwas, was in dem Menschen durch seine sündige That bzw. seinen sündigen Zustand eingetreten ist, sondern auch der Ausdruck für eine a u s s e r und ü b e r

dem Menschen waltende und herrschende Macht und für Etwas, was dieselbe unzweifelhaft thun und was in Folge ihres Thuns unabwendbar eintreten wird. Man behauptet, in dem Zeugniss des rügenden Gewissens bekunde sich das Sittengesetz als ein Weltgesetz, als eine sittliche Weltordnung, welche das Böse nicht ungestraft lässt und den schliesslichen Untergang aller Sündenmächte ebenso sicher verbürgt wie den schliesslichen Sieg und die volle Herrschaft des Guten in der Welt. Anders ausgedrückt, in den Vorwürfen des verurtheilenden Gewissens will man nicht nur eine im Innern des schuldbeladenen Menschen sich vollziehende Thatsache, sondern auch einen Beweis für die weltgeschichtliche Thatsache sehen, dass die Welt zu dem Zwecke geordnet ist, dem Sittengesetz zu dienen und seiner heiligen Macht zur Ueberwindung aller widerstrebenden Gewalten zu verhelfen.

Nun ist auch für den, der mit uns die Welt für eine von Gott zu sittlichen Zwecken geordnete hält, schwerlich erweislich, dass diese Wahrheit durch die Vorwürfe des rügenden Gewissens dem Menschen zum Bewusstsein gebracht werde. Es hält zwar manchmals die Stimme dieses Gewissens dem Menschen auch äusseren Schaden und Unglimpf als die Strafe für seine Sünde vor, also Etwas, was nicht in, sondern ausser dem Menschen geschieht. Aber sehr oft ist von einer äusseren Strafe der Sünde Nichts zu merken, und immer legt das Gewissen allen Nachdruck nicht auf die äusseren, sondern auf die inneren Folgen der Sünde und will in dem Menschen eine Reue über seine Uebelthat wecken, in welcher der Mensch nicht so sehr über diese oder jene Wirkung derselben nach aussen hin, als vielmehr darüber Leid trägt, dass er durch seine Sünde an seiner Seele Schaden genommen hat. Wenn andrerseits durch sein böses Beispiel die Seele seines Mitmenschen verführt oder wenigstens zum Bösen gereizt ist, so wird zwar das Gewissen ihn desswegen verurtheilen; aber er kann doch unmöglich in dieser Thatsache auch nur das geringste Zeichen davon erkennen, dass nicht bloss in ihm, sondern auch in der ihn umgebenden Welt eine sittliche Macht herrsche; er wird darin vielmehr nur einen Beweis von der Macht der Sünde in der Welt finden können. Wenn er aber Etwas

davon gewahr wird, dass andere Menschen, wie er selber, über ihre Uebertretung vom Gewissen verurtheilt und geängstet werden, so erkennt er darin nichts Neues, sondern findet nur die ihm schon bekannte Thatsache bestätigt, dass das Sittengesetz ein allgemeingültiges, für alle Menschen feststehendes ist, woraus noch lange nicht dasjenige folgt, was man sittliche Weltordnung genannt hat.

Man kann, um das Bewusstsein einer sittlichen Weltordnung aus der Gewissenserfahrung abzuleiten, sich auf das gebietende Gewissen berufen und etwa sagen, dasselbe treibe den Menschen zur Erfüllung des Sittengesetzes auch dadurch an, dass es ihm zum Bewusstsein bringe, welch eine Macht in der Welt das sittlich Gute sei und wie die Ausführbarkeit und Durchführbarkeit der sittlichen Forderungen durch die ganze Anlage und Anordnung des Weltlebens garantirt sei. Aber es fragt sich denn doch sehr, ob wirklich das Gewissen, wenn es den Menschen zur Pflichterfüllung anhält, ihm dies zum Bewusstsein bringt. Im Gewissen giebt sich das Sittengesetz mit seinen apodiktischen Forderungen, mit seiner absoluten, an keine Bedingung geknüpften Verbindlichkeit kund, die den Menschen verpflichtet, das Gute zu thun, nicht bloss für den Fall, dass das Gute den Sieg in der Welt erlangt und behält, sondern für alle Fälle, also auch für den Fall, dass das Böse schliesslich triumphirt. Wer seine Pflicht zu erfüllen sich weigerte, wenn ihm nicht zuvor garantirt würde, dass das Sittengesetz den endlichen Sieg über alle widerstrebenden Mächte davontragen wird, der hätte damit nur gezeigt, dass ihm das rechte Pflichtbewusstsein fehlt und dass er für die Absolutheit der sittlichen Verpflichtung noch gar kein richtiges Verständniss hat. Zwar wird die Ueberzeugung von dem endgültigen Siege des sittlich Guten in der Welt einen mächtig erhebenden und stärkenden Einfluss auf den Menschen üben und viel dazu beitragen, dass er seiner sittlichen Verpflichtung thatsächlich nachkommt; davon aber werden wir erst zu reden haben, wenn wir die praktische Bethätigung der Sittlichkeit näher untersuchen. Hier ist nur festzustellen, dass die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes in keiner Weise von der Frage abhängig ist, ob

durch eine sittliche Weltordnung die künftige vollständige Weltherrschaft dieses Gesetzes von vornherein verbürgt sei oder nicht.

Man hat es ein Postulat des moralischen Bewusstseins genannt, dass das moralisch Gute schliesslich die ganze Welt sich unterthänig machen werde. Welch eine hohe Bedeutung der Begriff „Postulat“ in Kant's „Kritik der praktischen Vernunft“ erhalten hat, ist bekannt; ob aber Kant diesen Begriff in strenger Folgerichtigkeit überall durchgeführt und zur Anwendung gebracht hat, ist streitig. Wir können diese Streitfrage unerörtert lassen, wenn wir nur das Eine fest im Auge behalten, dass ein Postulat in der Wissenschaft nur insoweit berechtigt ist, als dasselbe auf einer Denknothwendigkeit beruht und zwar in der Weise beruht, dass das Gegentheil undenkbar ist. Wenn Jemand aus seinen Gemüthsbedürfnissen oder aus seinen Werthurtheilen Postulate für die Wissenschaft machen will, so macht er sich einer unsittlichen Anmaassung schuldig. Seit wann kann denn daraus, dass für den Menschen Etwas einen hohen Werth hat, gefolgert werden, dass dieses Etwas objective Realität hat? und wenn mir dies oder jenes ein Herzensbedürfniss ist, so fragt sich erst noch, wie Chr. Schrempf sehr richtig bemerkt, ob es nicht sittliche Pflicht sei, die Nichtbefriedigung dieses Bedürfnisses zu ertragen. Bleiben wir aber dabei, dass nur dasjenige ein Postulat im Sinne der Wissenschaft ist, dessen Gegentheil undenkbar ist, so können wir es nicht als ein Postulat des moralischen Bewusstseins anerkennen, dass das moralisch Gute die Weltherrschaft erlangen müsse. Denn dass dieses geschehe, ist zwar für jenes Bewusstsein etwas höchst Werthvolles, und es zu hoffen, ist ihm ein dringendes Bedürfniss; aber das Gegentheil ist recht gut denkbar. Warum sollte es undenkbar sein, dass in dieser Welt das Schlechte den endlichen Sieg behält? jedes neue System pessimistischer Philosophie beweist das Gegentheil. Allerdings ist es für uns eine Denknothwendigkeit, nicht nur eine Ursache, sondern auch einen Zweck dieses Weltlebens anzunehmen. Aber dass der Zweck desselben die Vollendung des sittlich Guten in einem grossen Weltreich der Gerechtigkeit

sei, das ist nicht ein Postulat des wissenschaftlichen Denkens, sondern das ist eine Aussage des religiösen Glaubens. Eine Berufung auf die sittliche Weltordnung, — eine gründliche Klarstellung dieses Begriffs hat Pfleiderer bei seiner Besprechung der Rauwenhoff'schen Religionsphilosophie mit Recht gefordert, — ist, wie wir später noch weiter aufzuzeigen haben werden, eine Berufung auf eine Aussage des religiösen Bewusstseins, wenn auch eine verschleierte. Wäre die Begründung des Sittengesetzes nicht möglich ohne diese Berufung, so wäre der absolute Charakter der sittlichen Verbindlichkeit von der religiösen Beziehung des Menschen abhängig gemacht. Hiergegen aber hat auch R. Rothe sich auf das schärfste ausgesprochen und erklärt: „das Bewusstsein um die Selbständigkeit der Moralität gehört mit zu den unveräusserlichen Errungenschaften der weltlichen Bildung"; in einer hierzu gemachten Anmerkung schreibt er: „die hohe Bedeutung der Kant'schen Philosophie liegt wesentlich auch mit darin, dass die Geltung des moralischen Gesetzes auch unabhängig vom Glauben an Gott feststeht", und dazu citirt er Kant's Ausspruch: „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind". Dass Kant mit diesem letzten Ausdruck nicht hat sagen wollen, dass wir jederzeit und allemal die sittliche Verpflichtung als ein göttliches Gebot betrachten, also religiös auffassen müssten, bedarf für Jeden, der Kant's Anschauungen hierüber etwas näher kennt, keines Beweises.

So zweifellos also das Recht des religiösen Bewusstseins ist, die ganze Welt und Alles was darin ist, insbesondere auch das Sittengesetz und seinen ganzen Inhalt auf Gott zurückzuführen, und so werthvoll, so unentbehrlich die religiöse Weltbetrachtung uns ist, — für die wissenschaftliche Begründung der Sittlichkeit ist es nicht nothwendig, zu religiösen Gründen als unentbehrlichen Hülfsmitteln seine Zuflucht zu nehmen. Das ist es, was hier dargelegt werden sollte. Wenn es aber der vorstehenden Betrachtung gelungen ist, dies einiger-

maassen einleuchtend zu machen, so erübrigt nun die Beantwortung der anderen Fragen, ob einerseits für ihre geschichtliche Entwicklung, andererseits für ihre praktische Bethätigung, wenn nicht in demselben Maasse wie für ihre wissenschaftliche Begründung, so doch bis zu einem gewissen Grade eine selbständige Stellung der Sittlichkeit zum religiösen Glauben nachgewiesen werden kann.

II.

Es ist weder unsre Aufgabe noch unsre Absicht, hier einen Abriss der geschichtlichen Entwicklung von Religion und Sittlichkeit überhaupt zu geben. Vielmehr haben wir uns darauf zu beschränken, diejenigen Momente in dieser Entwicklung hervorzuheben, welche Aufklärung darüber zu geben vermögen, ob und inwiefern eine von der Religion unabhängige Entwicklung der Sittlichkeit und ein selbständiges Verhalten dieser gegen jene stattgefunden hat. Da ist vor Allem Eins zu erörtern, ob nämlich das, was wir im Vorstehenden als Sittlichkeit wissenschaftlich zu begründen unternahmen, ohne dabei auf einer religiösen Grundlage fussen zu müssen, schon in seinen Ursprüngen dem religiösen Glauben so selbständig gegenüberstand, oder ob es vielmehr mit Hülfe dieses Glaubens sich erst allmälich zu seiner späteren Selbständigkeit entwickelte.

Nun ist zweifellos, dass die religiöse und die sittliche Entwickelung der Menschen nicht etwa durch eine unüberbrückbare Kluft von einander getrennt und jede für sich allein vorsichgegangen ist, sondern dass durch die mannigfaltigsten Verbindungsfäden zwischen beiden Entwickelungsreihen eine Wechselwirkung derselben auf einander in reichem Maasse stattgefunden hat. Man ist aber soweit gegangen, zu behaupten, dass „alles Sittliche seinen geschichtlichen Ausgang von der Religion genommen“ habe; und vielfach meint man hieraus eine wesentliche und bleibende Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion folgern zu dürfen. Was zunächst diese Folgerung betrifft, so kann dieselbe auf allgemeine Zustimmung jedenfalls nicht rechnen. Es wäre vielmehr sehr gut denkbar, dass die Sittlichkeit

in ihrem Ursprunge völlig von religiösen Hüllen und Schalen gleichsam umkleidet und geschützt wurde, im Laufe der Entwickelung aber dieselben mehr oder weniger abstreifte, weil sie ihres Schutzes nicht mehr bedurfte; und dies ist durchweg die Meinung der modernen Vertheidiger einer religionslosen Moral. Indess ist ja noch gar nicht ausgemacht, dass die Voraussetzung jener Folgerung richtig, dass die Religion der geschichtliche Ausgangspunkt der Sittlichkeit ist. Es gehört diese Frage zu denjenigen, über die mit voller Sicherheit zu entscheiden Niemand vermag. Selbst eine ausführliche Darstellung aller hier in Betracht kommenden geschichtlichen Thatsachen und Faktoren würde keinen zweifellosen Rückschluss machen lassen auf Etwas, was im Wesentlichen vor der Zeit, aus der wir sicher bezeugte geschichtliche Thatsachen haben, gelegen ist, wie die ersten Ursprünge der Sittlichkeit und der Religion. Immerhin aber möge ein kurzer geschichtlicher Ueberblick uns zeigen, nach welcher Seite hin jene Frage zu entscheiden sich am meisten empfehlen dürfte.

In der Welt des Alterthums traten alle sittlichen Gesetze als von der Gottheit gegeben auf und wurden im Namen derselben verkündigt und eingeschärft; es trugen, wie die zu Recht bestehenden bürgerlichen Gesetze, so auch die sittlichen Vorschriften alle ein religiöses Gepräge. Hierdurch entsteht offenbar der Schein, als ob die sittlichen Gebote in Abhängigkeit von der Religion oder gar aus der Religion entstanden wären; dieser Schein wird noch verstärkt durch die religiösen Gebräuche bei Geburt und Tod, bei Pubertät und Hochzeit, bei Krieg und Frieden, bei Saat und Ernte, die man bei den Menschen der Urzeit gefunden zu haben meint; und W. Wundt behauptet in seiner Ethik daraufhin: „die Selbsterziehung des Menschen zur Sitte und Sittlichkeit beginnt mit der Entwickelung des religiösen Cultus“. Obwohl er zugeben muss, dass der Entstehungsmoment des Cultus sich völlig der Wahrnehmung entzieht, erklärt er doch rundweg: „jedenfalls ist der Cultus das Ursprüngliche und hat Sitten wie Unsitten hervorgebracht“. Aber wiewohl hervorragende Forscher der Gegenwart dieses Urtheil mehr oder

weniger vollständig bestätigen, es wird stets der Einwand bestehen bleiben, dass man von einer geschichtlichen Erscheinung, deren Entstehungszeit man selber als nicht wahrnehmbar bezeichnen muss, nicht das Recht hat bestimmt zu behaupten, sie sei im Vergleich zu einer anderen mit ihr nahe zusammenfallenden geschichtlichen Erscheinung die frühere, die ursprünglichere. Dass manche Sitten bzw. Unsitten religiösen Ursprungs sind, unterliegt schwerlich einem Zweifel. Allein es ist völlig unerweisbar, dass, wie man behauptet, die meisten der unter uns bestehenden Sitten Ueberreste einstiger Cultushandlungen seien, deren ursprünglicher Zweck unverständlich geworden und welche neuen Zwecken dienstbar gemacht seien. Man hat als Beweis hierfür z. B. die schon von uns erwähnte Sitte der Leichenschmäuse angeführt, welche ursprünglich zum Todtencultus gehört haben, eine Art Opfermahlzeit gewesen sein sollen, durch welche man die Huld der Götter für den Verstorbenen gewinnen wollte. Aber die älteste Vorstellung von diesen Mahlzeiten war vielmehr die, dass man in denselben ein sichtbares Unterpfand für die dauernde Verbrüderung mit dem Verstorbenen erblickte, wesshalb für ihn an demselben Tische, an welchem die Hinterbliebenen assen, mitgedeckt war; und sollte dieses Mahl zugleich ein Zeichen der Verehrung und der Huldigung sein, welches dem Verstorbenen dargebracht wurde, so würde das nicht auf einer religiösen Vorstellung, sondern auf einer solchen beruhen, die aus Pietät gegen den Verstorbenen, — noch heute übt der Tod eine verklärende Wirkung auf das Bild des Geschiedenen aus, — hervorgegangen ist; und Pietät ist, trotzdem sein lateinisches Stammwort Frömmigkeit bedeutet, ein dem religiösen Gefühl zwar verwandtes, aber ursprünglich dem sittlichen und nicht dem religiösen Lebensgebiet angehörendes und an sich noch nicht einmal rein sittliches Gefühl. Die Meinung, dass diese Leichenschmäuse nur aus einer äusseren socialen Nöthigung, nämlich daraus entstanden seien, dass diejenigen Leidtragenden, welche aus der Ferne kamen und einen weiten Weg zum Trauerhause zu machen hatten, der leiblichen Erfrischung bedürftig waren, giebt schwerlich genügenden Erklärungsgrund für das Ent-

stehen jener Sitte; aber selbst wenn sie richtig wäre, würde die Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, dass, ehe dieselbe durch religiöse Vorstellungen sich zu einer Art Cultushandlung gestaltete, der oben erwähnte sittliche Pietätsgedanke an dieselbe anknüpfte. Ebenso wenig stichhaltig ist die Berufung auf die Sitte des Zutrinkens als auf ein Symbol der feierlichen, Angesichts der Götter stattfindenden Verbrüderung der gemeinsam Trinkenden. Denn wie oft auch eine religiöse Vorstellung sich damit verbunden haben mag, ursprünglich hat diese Sitte keine religiöse, sondern die sociale Bedeutung, ein Sinnbild der herzlichen Gemeinschaft zu sein, welche die an demselben Tische, oft aus demselben Becher Trinkenden dadurch, dass sie einander zutranken, zum Ausdruck bringen wollten. Allerdings wäre es falsch, wenn man die bei manchen Völkern eingebürgerte Sitte des Kindermordes aus socialen Gründen, aus dem Kampf um's Dasein, d. h. hier also aus dem durch Uebervölkerung eingetretenen oder drohenden socialen Nothstande erklären wollte; denn jene Sitte forderte, die Erstgeborenen zu tödten, was auf die religiöse Vorstellung zurückgeführt werden zu müssen scheint, dass den Göttern das Liebste, das Beste, in diesem Falle also das erstgeborene Kind, geopfert werden müsse, während die socialen Gründe vielmehr Veranlassung gegeben haben würden, die letztgeborenen und nicht das erstgeborene zu tödten. Aber es liegt etwas Wahres in der darwinistischen Behauptung, dass ein grosser Theil der menschlichen Sitte und Sittlichkeit durch die Nothstände in's Leben gerufen ist, welche bei einem ungeregelten und ungeordneten Zusammenleben der Menschen entstehen mussten und deren Beseitigung immer allgemeiner als eine Lebensfrage empfunden wurde. Um dieses Zusammenleben erträglicher zu gestalten, bildeten sich gewisse Rechtsverhältnisse und Rechtsbestimmungen aus, bürgerten sich feste sociale Bräuche ein, die hinterher als Gebote der Gottheit sanctionirt und zum grossen Theil mit religiösen Cultushandlungen verbunden wurden. Diese zu vorherbestimmten Zeiten vollzogenen Cultushandlungen trugen etwas Ungewöhnliches, Feierliches an sich, prägten sich desshalb dem Beobachter bzw. Theilnehmer tief ein; und desshalb ist die Ver-

muthung nicht unberechtigt, dass dieselben und die durch sie ausgezeichneten Bräuche und Rechtsordnungen ein stehender Theil der geschichtlichen Ueberlieferung, sei es der durch das Wort, sei es der durch andere Zeichen und Denkmäler auf uns gekommenen Ueberlieferung wurden, dass dagegen manche ohne solche Cultushandlungen in alltäglicher Weise sich geltend machenden Rechtsverhältnisse und Gebräuche weniger beachtet und desshalb vielleicht in der geschichtlichen Ueberlieferung nicht weiter zum Ausdruck gebracht wurden, und dass so etwa der Schein entstehen mochte, als ob alle socialen Sitten und Ordnungen von Anfang an mit religiösen Bräuchen verbunden gewesen wären, ja aus diesen ihren Ursprung genommen hätten.

Diese socialen Sitten und Ordnungen waren allerdings zunächst nur Ausgangspunkte für die Entwickelung der Sittlichkeit. Auch die in und mit denselben sich ausbildenden Empfindungen der Sympathie und der Pietät konnten wir oben nur als den Naturgrund im Menschen, als das Rohmaterial bezeichnen, durch dessen Bearbeitung und Cultivirung erst wahrhaft sittliches Leben erworben werden kann. Aber dieses Material liegt bei dem Menschen in feinerer und edlerer Art vor als bei den Thieren, in einer für die sittliche Ausbildung schon präformirten Gestalt; und da kann man fragen, ob dies etwa dem verfeinernden und veredelnden Einfluss der Religion zu verdanken sei.

Insbesondere von der Pietät könnte man sagen, dass sie durch die Religion, durch die Ehrfurcht vor der Gottheit von Haus aus beeinflusst und zu höherer Entwickelung gebracht sei. Aber wenn wir heute in jedem Kinderherzen zuerst die Pietät gegen die Eltern und andere höher stehende Menschen lebendig werden und danach erst das Pietätsverhältniss zu Gott entstehen sehen, so dass in der ersten Lebenszeit die Eltern bzw. andere Pfleger des Kindes diesem gegenüber Gottes Stellvertreter sind, lo liegt der Gedanke nahe, dass auch in dem Leben der Menschheit das zeitliche prius dem Pietätsverhältniss zu Eltern und zu anderen menschlichen Vorgesetzten, nicht aber dem religiösen Pietätsverhältniss zuzuschreiben ist. Allerdings wie im Kindesleben das rechte

Verhalten gegen die Eltern zugleich mit der in dem jungen Herz geweckten Ehrfurcht vor Gott sich ausbildet, so geht im Leben der Menschheit die Entwickelung der socialen bzw. sittlichen und der religiösen Pietät Hand in Hand. Aber dass die Religion nicht schon auf die erste Entstehung und erst anfängliche Ausbildung der socialen bzw. sittlichen Gefühle hebenden und fördernden Einfluss üben konnte, wird als sehr wahrscheinlich anerkannt werden müssen, sobald man es als Thatsache anerkennt, dass die Religion ursprünglich Naturreligion war, in welcher das Göttliche nur in den sichtbaren und sinnlich fühlbaren Machtwirkungen des Naturlebens gesucht und gefunden und als blosse Naturgewalt verehrt wurde. Wie das Kind damit anfängt, die Gottheit sich in der Naturgestalt vorzustellen und dieselbe z. B. im rollenden Donner zu vernehmen oder im goldenen Sonnenlicht zu schauen meint, so die Urmenschen in ihrer Naturreligion. Durch diese aber konnte das sittliche Bewusstsein nicht geweckt und belebt werden; vielmehr wird die Sittlichkeit schon in ihren ersten Anfängen einen hebenden Einfluss auf die Religion geübt zu haben, insofern sie dazu beitrug, dass die Naturreligion zu einer ethischen und die Gottheit als sittliche Macht erkannt wurde. Wohl ist viel Treffendes und Ueberzeugendes in der von O. Pfleiderer gegebenen Darstellung der Anfänge der Religion enthalten, nach welcher schon die Naturreligion insofern eine ethische Seite haben soll, als in derselben der Mensch das Gefühl der Pietät bethätigt. Aber einerseits ist, wie schon erinnert worden, die Pietät in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht an sich selber schon ein wahrhaft sittliches Gefühl; ihre Ehrfurcht ist theils durch die äusseren Verhältnisse, durch die thatsächliche Ueberlegenheit der Höherstehenden und ihre grössere Gewalt, theils durch eine gewisse natürliche, sinnliche Zuneigung zu diesen Höherstehenden, die ja zum Theil die nächsten Blutsverwandten wie die Eltern, zum Theil wenigstens Stammverwandte sind, hervorgerufen; desshalb ist die Pietät der Urmenschen durchaus keine reine, unvermischte Lebensäusserung eines sittlichen Bewusstseins; und eine ethische Seite der Naturreligion wäre nur in beschränktem Maasse erwiesen, wenn man darthäte,

dass in derselben der Mensch das Gefühl der Pietät gegen die Gottheit bethätigt. Andererseits ist zu sagen, dass sich dies nicht genügend darthun lässt. Man kann etwas Wahres darin anerkennen, wenn Pfleiderer und Rauwenhoff die Pietät als die gemeinsame Grundlage von Religion und Sittlichkeit bezeichnen; man kann sich dafür unter Anderem auf den namentlich bei den Chinesen üblichen Ahnencultus berufen. Aber dass schon in der Naturreligion das Gefühl der Pietät den Menschen beseelt habe, lässt sich nicht dadurch beweisen, dass man mit Pfleiderer sagt, die Menschen, welche vor der Ueberlegenheit der Naturgötter Scheu empfanden, seien durch die wohlthätigen Wirkungen dieser Götter zugleich zum Vertrauen auf dieselben erhoben, hätten zu denselben ihre Zuflucht genommen, sich unter ihrem Schutze geborgen gefühlt und nun Alles, was das freundliche Verhältniss zu den Göttern stören konnte, sorgfältig zu meiden sich verpflichtet gefühlt. Hier ist ganz richtig vorausgesetzt, dass die Pietät nicht bloss Ehrfurcht, sondern auch Vertrauen und Zuneigung in sich schliesst; allein das Vorhandensein solcher Pietät in der Naturreligion zu erweisen, genügen jene Ausführungen nicht. Auf der niedrigen Stufe der Naturreligion beherrschte und knechtete den Menschen das Gefühl der Furcht vor den übermächtigen nicht nur, sondern oft mit entsetzlichen Verheerungen hereinbrechenden, scheinbar ganz willkürlich und manchmals grausam waltenden Naturmächten, welchen gegenüber sich zu behaupten bzw. vor welchen sich zu schützen der Mensch religiöse Handlungen verrichtete, Opfer brachte u. dgl. m. Dass an die Stelle der Furcht das Gefühl der Pietät treten konnte und der Mensch, anstatt, so zu sagen, die Götter sich dadurch vom Leibe zu halten, dass er ihnen opferte, vielmehr Gemeinschaft mit den Göttern suchte, dass so die Naturreligion bis zu einem gewissen Grade eine ethische wurde, das erklärt sich nur zum Theil und nicht genügend aus den Erfahrungen, die der Mensch vom wohlthätigen Wirken der Götter machte; das war vielmehr darin ganz besonders begründet, dass der Mensch die Naturmächte, die er verehrte, mit der Zeit nicht nur überhaupt als menschlich empfindende und handelnde Wesen, sondern

insbesondere nach Analogie der Herren und Führer der socialen Verbände, denen er angehörte, vorstellte und das Gefühl der Pietät, das er diesen zu zollen sich gewöhnt hatte, auf jene übertrug, also durch seine socialen bzw. sittlichen Anschauungen und Empfindungen seine religiösen Vorstellungen veredelte. Völlig zutreffend bemerkt hierüber Pfleiderer gegen Rauwenhoff, „dass man auf die Götter sittliche Idealbegriffe erst übertragen konnte, nachdem man solche im geselligen Leben schon gewonnen hatte", was erst auf einer gewissen Culturstufe dieses Lebens möglich war. Dass freilich, wie Pfl. meint, diese Culturstufe nicht ohne maassgebende Mitwirkung religiöser Vorstellungen entstanden sei, dass Religion schon vorhanden sein musste, ehe eine Rechtsordnung entstand, auf deren Grundlage sittliche Cultur sich bilden konnte, ist eine schwer zu beweisende, aber vielfach anfechtbare Behauptung. Es wird vielmehr anzuerkennen sein, dass auch schon vor dem Bestehen einer Rechtsordnung ein gewisser sittlicher Besitz von den Menschen erworben werden konnte, der ohne Beihülfe religiöser Anschauungen und Triebe entstand; das Gefühl der Achtung gegen Eltern, Stammesgenossen etc., die Pietät ist schon, allerdings in der oben bezeichneten Beschränktheit, ein solcher sittlicher Besitz. Man könnte sagen, die religiöse Pietät habe sich gleichzeitig mit der sittlichen entwickelt. Aber selbst wenn dies zugestanden würde, — und eine sichere Entscheidung für oder wider giebt es hier nicht, — so bliebe doch das zweifellos, dass die sittliche Pietät auch ohne die religiöse sich bis zu einiger Stärke und Lauterkeit entwickelt haben würde, während diese schwerlich ohne jene zu entstehen und sich auszubilden vermochte. Man muss meines Erachtens überhaupt anerkennen, dass zwar die Religion nicht ohne Mitwirkung der Sittlichkeit von der niederen Stufe des Naturdienstes sich zu einem ethischen Gottesdienste erheben konnte, dass aber eine gewisse Klarheit des sittlichen Bewusstseins und ein gewisses Wohlverhalten der sittlichen Persönlichkeit auch ohne Hülfe der Religion sich mit der Zeit im Zusammenleben der Menschen herausstellen musste. Auf das Letzte kommen wir bei der Besprechung der praktischen Bethätigung der Sittlichkeit

zurück. Was aber das Erste betrifft, so liesse sich gerade aus unserem Religionsbegriff der Einwand entnehmen, dass ja die Offenbarung Gottes es ist, die des Menschen religiöse Entwickelung weckt, leitet und fördert, und dass Gott in der religiösen Wechselbeziehung sich dem Menschen auch als sittliche Macht bezeugt und ihn dadurch zur ethischen Religion erhoben habe. Indess konnte Gott sich als sittliche Macht dem Menschen nur bezeugen, wenn eine sittliche Anlage und Entwickelungsfähigkeit im Menschen war; und dass diese mitwirken musste, um den Menschen über die Naturreligion hinauszuführen, das und nur das sollte unser obiger Satz aussagen.

Als aber diese bedeutungsvolle Wendung von der Natur- zur ethischen Religion in der Entwickelung des Menschengeistes eintrat, da gab ihrerseits die Religion den sittlichen Geboten bzw. den Ansätzen dazu, insbesondere den im socialen Leben theils aus dem Drang der Noth, theils aus Sympathie und Pietät erwachsenen Bräuchen und Gesetzen das Gepräge der Heiligkeit, die Sanction; und so bildete sich jenes Ineinander der Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und der Religiosität, wovon Nägelsbach in seiner homerischen Theologie mit Recht redet, nur dass, was hier von der homerischen Zeit und Welt gesagt ist, im Grunde von der ganzen antiken Welt in ihrer ersten geschichtlichen Periode gilt. In derselben fallen die drei genannten Sphären nicht auseinander, sondern sind in unentwickelter Einheit bei einander. Wohl gemerkt ist dies in der ersten geschichtlichen Zeit der alten Welt der Fall, während die anfängliche Entwickelung jener drei Sphären in die vorgeschichtliche Zeit fällt, aus der wir nur dürftige und höchst unsichere Ueberlieferungen haben. Dies Ineinandersein von Recht, Moral und Religiosität tritt bekanntlich auch im Mosaismus des Judenthums deutlich hervor; und erst mit dem Auftreten des Propheten Amos und seiner Nachfolger ca. 800 v. Chr. ringen sich allmählich Moral und Frömmigkeit, insbesondere die Moral aus den Banden los, in welchen sie von der Sitte des Volks und dem Rechtsgesetz des Staats gehalten worden sind. Bei den

Griechen lockert erst im 5. Jahrhundert v. Chr. das Auftreten der Sophisten die unentwickelte Einheit jener drei Sphären.

Dass dieselbe für gewisse Zeiten bezw. Bildungsstufen eine geschichtliche Nothwendigkeit war und eine wohlthätige Schutzherrschaft über das Volk, eine heilsame Zucht an demselben übte, ist zweifellos. Ebenso aber sind auch die Nachtheile offenbar, welche für alle drei Sphären daraus erwuchsen. Selbst die Sphäre des Rechts, welche von dieser Einheit mit Moral und Religion den meisten Vortheil hatte, insofern durch dieselbe die zu Recht bestehenden Staatsgesetze als Gottesgesetze oder wenigstens als unter der unmittelbaren Obhut der Gottheit stehende Gesetze erschienen und insofern Alles, was dem Volke als heilig, als werthvoll, als gut und recht galt, ihm in den Gesetzen und Einrichtungen des Staates verkörpert ward, — sie hat trotzdem unter dem Verschlungensein mit den beiden anderen Sphären zu leiden gehabt, weil einerseits jeder Zweifel an den vom Staatsrecht aufgestellten religiösen und moralischen Normen und Satzungen sich zugleich, wenn auch oft unbewusst, gegen die Autorität des Staats und seiner Rechtsnormen richtete, andrerseits die staatlichen Gesetze und Anstalten durch die Auswüchse der überlieferten religiös sittlichen Vorstellungen und Gebräuche, — man denke namentlich an die griechische Volksreligion und ihre grossentheils sittenverderblich wirkenden epischen Göttersagen, — verunreinigt und in den Dienst niedriger Vorstellungen und Triebe gezwängt wurden. Während aber, was das Letzte betrifft, erinnert werden muss, dass die staatlichen Gesetze und Anstalten, wenn sie ohne Zusammenhang mit Religion und Moral, ganz selbständig sich entwickelt hätten, wahrscheinlich das Meiste von dem, was sie jetzt Gutes aufweisen, hätten vermissen lassen, — für die Moral wie für die Religion war jene unmittelbare Verbindung mit Staatsrecht und Staatsgesetz in hohem Grade nachtheilig. Denn die Freiheit, welche die eine wie die andere zu ihrer gesunden Entwickelung bedarf, war ihnen hierdurch genommen und dadurch allen ihren Lebensäusserungen der Charakter des Statutarischen aufgedrückt; durch den noch so glänzenden Pomp äusserer Feierlichkeit konnte ihnen die rechte in-

nere Weihe nicht verliehen werden; und durch die grosse Menge der Cultushandlungen und der dem sittlichen Brauch entsprechenden Werke wurde die allmähliche Verknöcherung des inneren Lebens, die allmählich eintretende Lähmung der religiösen Begeisterung und der moralischen Kraft vielmehr befördert als abgewendet. Für die Sittlichkeit aber, — und das ist für uns hier von besonderem Interesse, — kam, abgesehen davon, dass die gegen den religiösen Volksglauben sich erhebenden Zweifel sich auch gegen die Grundlage des sittlichen Bewusstseins zu richten pflegten, noch die Schädigung hinzu, welche sie durch die Unsauberkeit der unmittelbar mit ihr verschlungenen Volksreligion im Griechenthum, durch die verunreinigenden Wirkungen des partikularistischen und lohnsüchtigen Charakters der mosaischen Religion im Judenthum erlitt. Man kann die vielen menschlich schönen und guten Seiten der griechischen Götterlehre noch so unbefangen anerkennen und muss dennoch einen demoralisirenden Einfluss der mit unsittlichen Trieben und Leidenschaften als mit etwas ganz Natürlichem und Unschuldigem behaftet gedachten Gottheiten auf die damalige griechische Welt zugeben und dabei insbesondere die Thatsache anerkennen, dass durch die griechische Volksreligion die damalige Sittlichkeit darin bestärkt wurde, nicht die Herrschaft des Geistes über das sinnliche Leben, sondern eine glückliche Mischung von Geist und Sinnlichkeit, in welcher diese mit jenem gleichberechtigt erscheint, als das sittliche Lebensideal zu betrachten. Im Judenthum aber brachte der Partikularismus der sich allein als das Gottesvolk betrachtenden Nation einen bornirten Hochmuth in dieselbe, der, mit den äusserlichen Bethätigungen von Religion und Moral in gesetzlich correcter Lebensführung zufrieden, zu einer den sittlichen Lebensnerv geradezu ertödtenden dünkelhaften Selbstgerechtigkeit führte; und die von der mosaischen Religion genährte Lohnsucht, welche in dem Empfang und Genuss sinnlicher Güter bzw. in dem Erleiden sinnlicher Uebel die göttliche Vergeltung des Gehorsams bzw. Ungehorsams erblickte, verunreinigte und verderbte die moralischen Triebfedern des jüdischen Geistes.

Die Reaction gegen diese unmittelbare Vereinigung drei

verschiedener Lebenssphären erfolgte mit besonderem Nachdruck von Seiten der Sittlichkeit. In der griechischen Welt bildete sich, zunächst unter Berufung auf „der Götter ungeschriebenes Gesetz, das allezeit lebt“, (vgl. Sophokles' Antigone), sodann im Gegensatz gegen den einseitigen Subjektivismus der Sophisten, welche nicht nur wie ihre philosophischen Vorgänger, die Eleaten die Volksreligion, sondern auch die mit dieser verflochtenen sittlichen Anschauungen anzweifelten und bekämpften und schliesslich die Existenz eines allgemein gültigen Wissens überhaupt, also auch das Bestehen allgemein gültiger sittlicher Grundsätze läugneten, ein selbständiges sittliches Bewusstsein, das in der Tiefe seines eigenen Innern das entscheidende Urtheil über alle sittlichen Fragen suchen und finden wollte, so dass je länger je mehr an Stelle der von der äusseren Autorität des Staatsgesetzes, des Volksglaubens und der Volkssitte abhängigen eine unabhängige persönliche Sittlichkeit trat, die das Gesetz ihres Denkens und Handelns in sich selber trug. Diese Sittlichkeit löste sich im weiteren Verlauf der Entwickelung aus dem Zusammenhang nicht nur mit der überlieferten Volksreligion, sondern mit dem religiösen Bewusstsein überhaupt mehr oder weniger los. Sokrates, dem allerdings eine systematisch aufgebaute Gedankenwelt fehlte, erinnerte daran, dass es bei Verehrung der Götter nicht auf die Grösse der dargebrachten Gaben, sondern auf die Reinheit der Gesinnung und die Rechtschaffenheit des Lebens, also auf die sittliche Beschaffenheit des Menschen ankomme; und indem er es für Thorheit erklärte, über das Göttliche zu grübeln, ehe man das Menschliche gehörig kenne, und zum Kern seiner Lehre den Delphi'schen Satz machte: „erkenne dich selbst“, zog er, wie mit Recht gesagt ist, die Philosophie vom Himmel herab, um sie in die Wohnungen der Menschen einzuführen, und gab ihr dadurch eine durchaus ethische Richtung. Wiewohl er sich an die überlieferten Vorstellungen der Volksreligion anschloss und in seinem „Dämonion“ nicht etwa das, was wir heute des Gewissens Stimme zu nennen pflegen, sondern eine ihn von gewissen Handlungen, auch von sittlich unbedenklichen zurückhaltende und abziehende unmittelbare

Offenbarung der Gottheit zu erkennen meinte, scheint er doch die Sittlichkeit des Menschen für etwas Selbständiges gehalten zu haben, das auch ohne Hülfe der Religion zu gesunder Entwickelung gelangen könne. Denn er lehrte ausdrücklich, dass die Menschen, um zur Tugend zu gelangen, nur die Erkenntniss des sittlich Guten, das rechte Wissen sich anzueignen brauchen; und dass er zu der sittlichen Erkenntniss eine religiöse als nothwendigen Bestandtheil gefordert habe, ist nicht zu ersehen. Plato's Philosophie trägt ebenfalls einen durchweg ethischen Charakter; gilt ihm doch die Idee der Gottheit als gleichbedeutend mit der Idee des Guten; in seinem Idealstaat verschwinden die Priester vor den Philosophen, und aus der Reihe der von seinem Lehrer Sokrates aufgestellten Tugenden streicht er die Frömmigkeit; sein Gott ist so hoch über dem Menschen erhaben, dass es zu einem persönlichen Verhältniss, zu einer wirklichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nicht kommt, also auch von einer durch Gottes Kraft zu wirkenden sittlichen Erneuerung des Menschen nicht die Rede sein kann, wiewohl nach Plato die Religion insofern der Sittlichkeit zuhilfekommt, als die Gottheit den Triumph des Guten in der Welt verbürgt. Indess was das Letzte betrifft, so macht sich auch ein ganz anderer Standpunkt Plato's geltend, wonach die Gottheit keine praktische Bedeutung für die wirkliche Welt und für die auf diese gerichtete Thätigkeit des Menschen, sondern nur eine theoretische Bedeutung für das denkende Erkennen des Menschen hat, gegen die materielle Welt und die sinnlichen Gestalten und Triebe derselben sich ausschliessend verhält und nur in der Ideenwelt ihre Wohnung und Wirksamkeit hat. Derselbe Gegensatz zeigt sich bei Plato darin, dass er einerseits die Sittlichkeit in die Flucht vor der materiellen Welt und dem sinnlichen Leben zu setzen scheint, andererseits ihr nicht nur die negative Aufgabe zuweist, die sinnlichen Triebe niederzuhalten, sondern auch die positive, das sinnliche Leben mit sittlich gutem Inhalt zu durchdringen; und ebenso darin, dass nach Plato das Schöne einerseits erst in der Befreiung von allem Körperlichen, in der Erhebung zu reiner Geistigkeit zur vollendeten Darstel-

lung kommt, andererseits das Glanzvolle, Leuchtende, dem anschauenden Auge Wohlgefallende wesentlich in sich schliesst. Wenn die Idee des Schönen demnach bei Plato eine sinnliche Form, eine irgendwie materielle Ausgestaltung nicht ganz entbehren zu können scheint, und wenn er das Schöne die sinnliche Form des Guten nennt und in der Liebe zum Schönen einen Keim des sittlich Guten anerkennt, so hat diese Verbindung, in welche er das Ethische und das Aesthetische setzt, dazu beigetragen, ihn vor einer rein weltflüchtigen Auffassung der Sittlichkeit zu bewahren; und wie mangelhaft uns auch sein Idealstaat in mancher Beziehung erscheinen mag, er hat doch in seiner „Republik" den ersten Versuch gemacht, die Idee des Guten als in der Welt praktisch durchführbar aufzuzeigen. Wenn er dabei die Masse des Volks unberücksichtigt lässt, insofern er die Sittlichkeit von dem nur den Gebildeten zugänglichen Wissen abhängig macht, so wird diese Ueberschätzung dadurch wieder gemildert, dass auch Plato anerkennt, die Tugend sei nur durch Tugend lehrbar, indem ihre lebendige Erscheinung in einer sittlichen Persönlichkeit Liebe und Nacheiferung wecke. — Während Plato mit seinem Idealismus über den Versuch, das praktische Leben mit sittlichem Inhalt zu durchdringen, nicht hinauskommt, ist Aristoteles mit seinem Realismus vorherrschend auf das praktisch Mögliche und Wirkliche gerichtet. Ihm entsteht die Sittlichkeit daraus, dass die Tugend, die freie und vernünftige auf das Gute gerichtete Thätigkeit der Seele, zur bleibenden Beschaffenheit des Willens, des Charakters wird, und die Frage, ob der Mensch diese bleibende Beschaffenheit des Charakters allein aus sich selber durch eigene Kraft zu erlangen vermag, scheint er zu bejahen. Zwar macht er gegen die Behauptung Plato's, dass die Tugend im Wissen bestehe, den praktischen Einwand, dass der Mensch im Allgemeinen das Gute kennen und dennoch im einzelnen Falle, von der sinnlichen Begierde bestimmt, das Böse thun könne. Aber einmal ist er der Erste, welcher die Ethik zu einer selbständigen Wissenschaft erhoben und auf Grundlage des psychologisch durchforschten menschlichen Wesens ein ethisches System aufzustellen unternommen hat; sodann aber

ist, während nach Plato es erst einer besonderen ethischen That des Menschen bedarf, um das Auge der Vernunft dem Licht der Wahrheit zuzuwenden, nach Aristoteles dem Menschen die Richtung zur Wahrheit von Natur eigenthümlich, und das Gute und Edle ist ihm nicht eine seltene Ausnahme, sondern ein die Menschenwelt im Allgemeinen Durchdringendes. Zwar gilt ihm, nach ächt griechischer Anschauung, nicht die grosse Menge, sondern nur eine kleine Minderheit für edel; die Masse des Volks sieht er von der Sucht, in allen äusserern Gütern es den Anderen zuvorzuthun, beherrscht an, und bei allen praktischen Lebensfragen und Lebensverhältnissen, meint er, müsse man mit der Thatsache rechnen, dass die Guten eine verschwindend kleine Anzahl sind. Aber er beurtheilt die, welche zur grossen Menge gehören, nicht als alle gleich niedrig denkend, sondern erkennt unter ihnen Solche an, welche auf höherer Stufe stehend sich den Edeldenkenden annähern; und selbst in dem schlechtesten Menschen wirkt nach ihm noch ein Zug zum Höheren, Besseren, etwas Göttliches. Ausserdem hat er das sittliche Ziel nicht so hoch gesteckt, dass es ihm für den Menschen ohne Hülfe der Gottheit unerreichbar erschiene; ist ihm doch das Innehalten der „richtigen Mitte“ die Summe aller praktischen Weisheit; und wiewohl er darunter nicht etwa die Mittelmässigkeit, die sich nirgends über das Gewöhnliche erhebt, sondern vielmehr das ruhige, schöne Gleichmaass der Gesinnung und Handlungsweise verstanden wissen will, so leidet doch diese Definition des sittlichen Prinzips an dem Mangel wissenschaftlicher Begründung wie an grosser Unbestimmtheit und ist geeignet, das ideale Wesen des Guten herabzudrücken, zu verflachen und demgemäss als etwas bei richtiger Gewöhnung unschwer von des Menschen eigner Kraft zu Verwirklichendes erscheinen zu lassen. Wohl hat Aristoteles Gott als den Urgrund aller Bewegung, als die reine „Energie“ aufgefasst, und Ed. Zeller sagt nicht mit Unrecht hiervon, die Aristotelische Lehre sei die erste wissenschaftliche Begründung des Theismus; auch folgt daraus, dass die Ethik von diesem Philosophen zu einer selbständigen Wissenschaft gemacht ist, noch lange nicht, dass er die Sittlichkeit aus dem Zusammen-

hang mit der Religion ganz herausgelöst hat. Aber, wie R. Eucken es treffend ausdrückt, die Idee Gottes hat bei Aristoteles „keinen Einfluss auf das menschliche Leben und keine richtende Kraft für das menschliche Handeln“; und abgesehen davon, dass nach ihm Gott der Welt die ihr innewohnende stetige und gleichmässige, in festen Formen stattfindende Bewegung verliehen hat, bleibt bei dem Aristotelischen Gott als die eigenthümliche Thätigkeit desselben nur die theoretische Selbstbetrachtung übrig, so dass jede praktische auf die Welt, insbesondere auf das sittliche Streben des Menschen gerichtete Willensthätigkeit Gottes ausgeschlossen ist. — Was bei Aristoteles noch zweifelhaft erscheinen kann, aber schon bei der Schilderung des „grossen“ (μεγαλόψυχος) Mannes deutlich zu Tage tritt, ist eine zweifellose Thatsache bei den Stoikern, nämlich die völlige Selbstherrlichkeit nicht bloss der ethischen Wissenschaft, sondern der Sittlichkeit selber. Denn obgleich es den Stoikern an religiösen, pantheistisch religiösen Vorstellungen nicht fehlt, stellen sie sich mit ihrer Tugend ganz auf eigne Füsse; und es ist gerade das Eigenthümliche ihres sittlichen Standpunktes, dass das Ideal desselben, der „Weise“, gegen die Welt und gegen seine von der Welt erregten und mit der Welt ihn verbindenden Empfindungen und Leidenschaften sich abschliessend und bis zur Fühllosigkeit sich verhärtend, ganz auf sich selber und auf seine Vernunft sich zurückzieht und dadurch frei und unabhängig wird wie Gott. So sehr aber dieser Standpunkt dadurch für sich einnimmt, dass auf demselben einerseits die absolute Gültigkeit der sittlichen Forderung, der unvergleichliche Werth der sittlichen Tugend und die völlige Unabhängigkeit dieses Werthes von dem äusseren Erfolg unbedingt anerkannt, andererseits, indem der Stoicismus über den nationalen Beruf des Menschen zu dem kosmopolitischen aufsteigt und die allgemeinen Menschenrechte von Abstammung, Geschlecht und Stand unabhängig macht, jede particularische Schranke der Sittlichkeit beseitigt wird, so ist doch nicht zu verkennen, dass die Moral des Stoicismus an einer Einseitigkeit leidet, welche, weil sie praktisch nicht durchführbar ist, das ganze System in's Schwanken bringt. Die

Forderung, von der Welt sich ganz auf sich selber zurückzuziehen, widerspricht einerseits der pantheistischen Weltanschauung des Stoicismus, welche den Einzelnen als mit der Welt und seinen in der Welt lebenden Mitmenschen innerlich zusammenhangend, unzertrennlich verbunden anschaut, und kommt andererseits, weil sie etwas Unmögliches begehrt, überall mit der Wirklichkeit des Lebens in Conflict, so dass diejenigen, welche trotzdem diese Forderung zu erfüllen sich ernstlich bemühen, nicht zu wirklicher Gelassenheit des Gemüths, sondern vielmehr zu einer Verbissenheit gelangen, welche mit Recht patientia impatiens genannt ist, und dabei ihre einfachsten socialen Pflichten ebenso vernachlässigen wie die berechtigtsten Bedürfnisse ihres Herzens. Um so weniger konnte die Entwickelung der Moral bei diesem Stoicismus stehen bleiben; und wir finden im kaiserlich gewordenen Rom eine Weiterbildung desselben, in welcher die sittliche Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit des Menschen nachdrücklich betont und er zu Gott als dem Erlöser gewiesen wird in Aussprüchen, welche manchmals so christlich anklingen, dass der Gedanke an Einflüsse christlicher Ideen nahegelegt wird.

Eine ähnliche Entwickelung wie im Griechenthum durch die Philosophie fand im Judenthum durch den Prophetismus statt. Der Prophet Amos betont, dass Jahve's wesentlichste Forderung an sein Volk ein sittlicher Wandel ist; er lässt Gott sprechen: „Wenn ihr mir Brand- und Speisopfer bringt, so habe ich keinen Gefallen daran und sehe eure Dankopfer nicht an. Schaffe hinweg von mir das Geplärre deiner Lieder! Dein Saitenspiel mag ich nicht hören. Wie Wasser soll das Recht daherwogen und die Gerechtigkeit wie ein unversiegbarer Strom. Hasset das Böse, liebet das Gute, stellet das Recht im Thore fest!“ Ebenso eifert Hosea gegen den Kultus. Zwar verwirft er die Opfer nicht an und für sich; aber die Verehrung Jahve's im Bilde ist ihm gleich dem heidnischen Baalsdienst; und diejenigen Opfer haben ihm keinen Werth, bei denen Gotteserkenntniss und barmherzige Liebe fehlt. Jesaias erklärt im Namen Gottes: „Ich habe satt die Brandopfer; wer fordert von euch, dass ihr meine Vorhöfe zerstampfet?! Räucherwerk ist mir ein Gräuel. Reiniget euch,

thut euer böses Wesen mir aus den Augen, lernt Gutes thun, helft den Unterdrückten, schafft den Waisen Recht und führt die Sache der Wittwen!“ In einer mit den Weisssagungen Micha's zusammengefassten Schrift heisst es: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich: recht thun und Liebe üben und demüthig sein vor deinem Gott“. Mit ganz besonders ergreifender Kraft und Schönheit aber schildert Deuterojesaias im Gegensatz zu dem kultischen Fasten der Juden, wobei der Mensch „seinem Leibe einen Tag wehe thut oder seinen Kopf hangen lässt wie ein Schilf oder auf einem Sack und in der Asche liegt“, das gottwohlgefällige Fasten: „Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ab von denen, die du beschwerst, gieb frei, welche du drängst, reisse weg jegliche Last! Brich den Hungrigen dein Brot und die, so im Elend sind, führe in dein Haus! so du Einen nackend siehst, so kleide ihn und entziehe dich nicht deinem Fleisch! Alsdann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröthe und deine Besserung wird schnell wachsen, deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird dir folgen“.

Bekanntlich ist es innerhalb des Judenthums niemals zu jener Lossagung der Sittlichkeit von der Religion gekommen, wie sie uns in der griechischen Welt mehrfach entgegentritt. Nicht einmal von den kultischen Vorschriften der israelitischen Theokratie hat sich die Moral des jüdischen Prophetismus völlig emanicipirt. Derselbe Prophet Jeremias, der die Innerlichkeit des von ihm geweisssagten neuen Bundes auf das klarste ausgesprochen hat, vermag doch die neue Heilszeit von einem endlos fortdauernden Priesterthum und Opferdienst getrennt sich nicht zu denken; Ezechiel, der als die nothwendige Grundlage des wahren Gottesstaats die Erneuerung der Herzen erkannt und geäussert hat im Namen des Herrn: „Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben, ich will meinen Geist in euch geben“, kann trotzdem den künftigen Gottesstaat sich nicht ohne den Tempel in Jerusalem vorstellen und sucht sich über das Leid, das er im Exil zu erdulden hat, dadurch zu erheben, dass er das Bild des künftigen neuen Tempels bis in's kleinste

ausmalt; Deuterojesaias aber schärft unmittelbar nach den oben angeführten Worten über das wahre Fasten das Halten des Sabbathgebots, das Ruhenlassen von Gewerbe, Handel und Wandel am Sabbath, nicht etwa aus humanen, sondern aus kultischen Rücksichten als eine unerlässliche Bedingung zur Erlangung des göttlichen Heiles ein. Aber immerhin wird die engherzige Beschränktheit der jüdischen Theokratie wie vom religiösen so auch vom sittlichen Bewusstsein mehr und mehr durchbrochen. Während im Mosaismus die Einzelnen nicht als sittliche Persönlichkeiten, sondern nur als Glieder der nationalen und theokratischen Gemeinschaft in Betracht kamen und ihnen daher wie der Segen so auch die Schuld dieser Gemeinschaft zugewiesen wurde, also dass die Einen für die Sünden der Andern, die Kinder für die Sünden der Eltern, das gegenwärtige Geschlecht für die Sünden der vergangenen büssen sollten, erklären die Propheten Jeremias und Ezechiel, dass Niemand mehr fremde Schuld, sondern ein Jeder seine eigene tragen solle. Wie hiedurch die selbsteigene Verantwortlichkeit der sittlichen Persönlichkeit zu gebührender Geltung kommt, so streift auf der anderen Seite die Messiasidee allmälig den particularistischen Charakter ab; und Deuterojesaias zeichnet als das Ideal der Weltgeschichte ein neues Gottesreich, zu welchem nur ein „Rest“ von Israel und im Uebrigen alle Völker der Erde offnen Zugang haben und in welchem der „Knecht Gottes“ nicht durch Gewalt der Waffen, sondern durch die Macht des Geistes und der Liebe Recht und Gerechtigkeit in Wahrheit halten lehret. Das Gesetz aber, dessen Inhalt die Gebote des Rechts und der Gerechtigkeit bilden, ist dem einzelnen Menschen so wenig wie dem Volke, dem er angehört, ein äusserliches, fremdes. Jeremias weissagt im Namen Gottes von dem neuen Bunde: „Das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen will nach dieser Zeit: ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben; es wird Keiner mehr den Andern, auch kein Bruder den andern lehren und sagen: erkenne den Herrn! sondern sie sollen mich alle kennen, gross und klein“; und ebenso heisst es ausdrücklich in dem der prophetischen Geschichtsschreibung angehörenden Deute-

ronomium: „das Gesetz ist dir nicht unbegreiflich und fern; vielmehr es ist dir ganz nahe; denn siehe, es ist in deinem eigenen Munde und in deinem eigenen Herzen". Hiedurch aber wird das Sittengesetz völlig zutreffend als ein dem Menschen innewohnendes, als ein Wesensgesetz desselben gefasst und gewinnt dadurch seine eigene Basis, ist also nicht ausschliesslich auf die religiöse Basis angewiesen.

Bei allem dem darf man freilich nicht vergessen, dass weder in der jüdischen noch in der griechischen und römischen Welt die grosse Masse des Volkes auf den Höhen der sittlichen Entwickelung wandelte, welche von einer kleinen Minderheit edler und begabter Persönlichkeiten erreicht waren. In Griechenland wie in Rom war ja die grosse Menge, nicht nur die Sklaven, sondern alle Lohnarbeiter, alle Handwerker und Bauern von der Theilnahme am politischen Leben und am geistigen Leben überhaupt fast ganz ausgeschlossen; und wiewohl die jüdischen Propheten mehr als die griechischen und römischen Philosophen zeitweilig einen erleuchtenden, erhebenden, begeisternden Einfluss auf die breiten Schichten der ungebildeten Menge ausübten, so war dieser Einfluss doch kein durchgreifender und stetig andauernder. Es darf desshalb nicht Wunder nehmen, wenn diese Schichten in Israel fast ebenso sehr wie in der hellenischen Welt bald mehr bald weniger, aber doch unaufhaltsam immer wieder in die unmittelbare Einheit von Volksglauben, Sitte und Recht zurücksanken.

Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich hinsichtlich der Wirksamkeit des Gautama Buddha in Indien, welcher die Sittlichkeit so sehr in den Vordergrund stellt, dass darüber die Religion ganz oder doch fast ganz aus dem Gesichtskreise entschwindet, aus welcher aber im weiteren Verlauf der geschichtlichen Entwickelung und zwar verhältnissmässig rasch etwas völlig Anderes sich gestaltet, als was Buddha erstrebt hat.

Buddha ist sich bewusst, ein Neues zu begründen. Wenn er, wie Wuttke es ausdrückt, den Stoff, das in sich vielfache, mit der Grenze und Verneinung durchzogene endliche Sein für das alleinige Dasein erklärt, also streng genommen, ob-

wohl er den Volksglauben schont und eine den Weltlauf beherrschende Macht des Gesetzes anerkennt, Gottesläugner ist, so weiss er sich dabei in ausgesprochenem Gegensatze zu dem überlieferten Brahmanismus, der die Gottheit für das allein wahrhaft Seiende erklärt und der Welt das wahre Sein abspricht. Wenn er über die heiligen Schriften der Veden stillschweigend hinweggeht, die mythologischen Gestalten des Götterglaubens zerstört und diesen selber untergräbt, so ist er sich bewusst, dadurch das ganze grosse Gebäude, welches die brahmanischen Priester mit klugem Geschick und angestrengtem Fleiss errichtet und Jahrhunderte lang ausgebaut haben, einfach umzustürzen. Ebenso ist es mit seiner Sittenlehre, die den positiven Inhalt, den eigentlichen Kern seines Systems bildet. Neu ist daran zwar nicht der Gedanke einer durch Weltentsagung und Weltüberwindung zu erlangenden Erlösung; aber dass diese Erlösung für alle Menschen da sein soll, dass sie ein Gemeingut für alles Volk werden soll, dass in Bezug hierauf alle Menschen gleich und die Scheidewände, welche durch die Kastenunterschiede aufgerichtet worden, aufgehoben seien, — Buddha bekämpfte die Kasten-Einrichtung nicht direct, setzte sich aber thatsächlich darüber hinweg, — das ist ein Neues; und seine pessimistische Weltanschauung hat nicht etwa ihren Grund darin, dass er, wie die Brahmalehre, die Welt für etwas Nichtiges hält, das nur den Schein, aber nicht das Wesen des Seienden in sich trägt, sondern (vgl. Oldenberg's „Buddha") „der Grund ist allein, dass die Welt Leiden und nichts als Leiden in sich birgt". Die Erlösung von dem Leiden aber wird erlangt dadurch, dass die Menschen „den Durst nach Lüsten, nach Werden, nach Macht" als die Ursache alles Leidens erkennen und von demselben ablassend Ruhe in die Sinne zu bringen suchen, die wilden Triebe und Begierden bezähmen und sich von den nichtigen Freuden des Daseins nicht fesseln lassen, Unrecht, Misshandlungen und Beleidigungen Anderer mit Geduld und Sanftmuth ertragen, ohne sich zu rächen, und die Leiden ihrer Mitmenschen durch barmherzige und hülfreiche Liebe lindern, Arme und Kranke pflegen, Fremde gastlich aufnehmen,

Milde und Wohlwollen üben gegen alle lebendigen Wesen, auch gegen die Thiere.

Eine Menge herrlicher Sittensprüche findet sich in Buddha's Lehre, und offenbar ist die Sittlichkeit, die er forderte, eine hochachtbare, die nach vielen Seiten hin wohlthuend gewirkt und heilsame Früchte gezeitigt hat. Diese der Religion selbständig gegenübertretende Sittlichkeit flösst uns ganz besonderes Interesse ein dadurch, dass sie in Buddha und seinen Jüngern Persönlichkeiten herangebildet hat, welche dankbarer Anerkennung und Verehrung würdig sind. Namentlich die Persönlichkeit Buddha's selber, der, von unbegrenztem Wohlwollen erfüllt, sanftmüthig und demüthig die Tugenden der Keuschheit, der Geduld, der Barmherzigkeit, die er predigte, in sich selber verkörperte, sich namentlich der Armen und Unterdrückten annahm und seine Jünger aussandte, „zu predigen zum Heil für viel Volk, zur Freude für viel Volk, aus Erbarmen für die Welt“, wirkt noch heute unmittelbar herzgewinnend, machte damals aber einen überwältigenden Eindruck auf Geringe wie auf Vornehme und trug wesentlich dazu bei, dass die Buddhalehre, die schon an sich selber viel Anziehendes und Erhebendes hat, so rasche und weite Verbreitung fand. Woher aber kam es, dass trotzdem der Buddhismus etwas ganz Anderes wurde, als was Buddha gewollt hatte?

Dass man nicht nur Buddha nach seinem Tode göttliche Ehre erwies und mit der Zeit sich gewöhnte, ihn als „Gott der Götter, Vater der Welt“ anzubeten, sondern dass man seine Reliquien und Bilder zu Cultusgegenständen machte, ein mit zahllosen Heiligen und Götterwesen angefülltes Religionssystem ausbildete, eine abenteuerliche Wildheit der Vorstellungen in die Dogmatik und einen prunkvollen, aber gehaltlosen Ceremoniendienst in den Cultus einführte, den durch eine Ueberzahl von Geistlichen vertretenen Priesterstand hoch über den zur Dienstbarkeit verpflichteten Laienstand stellte und dadurch eine ebenso herrschsüchtige wie mächtige Hierarchie in's Leben rief, das alles ist der ursprünglichen Tendenz Buddha's so schnurstracks entgegen und namentlich die von ihm so nachdrücklich vertretene

Selbständigkeit der Sittlichkeit völlig zu untergraben und zu vernichten so sehr geeignet, dass die Frage nach den Ursachen dieser Erscheinung sich unabweisbar aufdrängt. Nun ist ein Theil dieser Ursachen offenbar in Buddha selber zu suchen. Denn seine annähernd vollständige Religionslosigkeit, die in seiner Lehre nur dürftig verhüllt war, konnte auf die Dauer dem Bedürfen des Gemüths nicht genügen, sondern rief eine um so stärkere Reaction des unbefriedigt gebliebenen religiösen Gefühls in's Leben. Seiner Sittlichkeit aber fehlte gerade dasjenige, was die Menschenherzen mit thatkräftiger und lebensfroher Begeisterung zu erfüllen vermag, ein hohes ideales Ziel. Seine pessimistische Weltanschauung und Weltflucht, die ihn und seine Jünger als Bettelmönche in der Welt umherzuziehen antrieb, kannte kein höheres Ziel als das „Nirwana", das, mag man es als ein diesseitiges oder jenseitiges Ziel fassen, doch immer ein Nichtsein ist, „die grosse Ruhe des Nichts". Selbst wenn wir die Seelenwanderungs- und Vergeltungslehre als zur Buddhalehre gehörig anerkennen und Stellen in Betracht ziehen, wie z. B. jene: „Die Weisen, die keinem Wesen ein Leids thun, die ihren Leib im Zaun halten immerdar, sie wandeln zu der ewigen Stätte; wer dorthin gelangt ist, weiss von keinem Leid" ...... er ist „zum Lande des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet, zur Seligkeit" gelangt, Stellen, von denen Oldenberg urtheilt: „wer auf eine ewige Zukunft klar und scharf verzichtete, würde anders urtheilen", wenn wir ferner mit Max Müller und Oldenberg das Nirwana nicht als das erst im Tode zu erreichende Ziel der Vernichtung, sondern als einen schon im Diesseits zu erreichenden ethischen Bewusstseinszustand fassen, so ist und bleibt dasselbe doch ein Erloschensein des Bewusstseins und ein Abgestorbensein des Willens, ein Seelenzustand also, der zwar der qualvollen Ruhelosigkeit der immer neu beginnenden Seelenwanderung weit vorzuziehen, aber doch keineswegs für den strebenden Geist ein lichtspendendes, erhebendes und begeisterndes Ziel, geeignet, ihn zu siegreicher Ueberwindung der Welt genügend zu stärken und zu stählen, vielmehr ein einschläferndes, in affectlose Apathie einlullendes Ziel ist, und dies um so mehr,

weil dem Buddhisten auch die Hoffnung nicht winket, durch thatkräftiges Wirken, durch rastloses geistiges und moralisches Fortschreiten erneuernd auf die ihn umgebende Welt einzuwirken und sie zu einer beglückenden Heimath der Gerechtigkeit und des Friedens ausgestalten zu können, vielmehr das Höchste, was ihm in dieser Beziehung erreichbar ist, darin bestehen soll, die Leiden seiner Mitmenschen erträglicher zu machen und die Schmerzen der durch dieses Jammerthal Pilgernden zu lindern. Mochte nun auch für den indischen Volkscharakter, der mehr zu beschaulicher Ruhe als zu kräftigem thätigem Eingreifen in das Leben neigt, in dieser Moral Vieles ansprechend und anziehend sein, befriedigend war dieselbe für ihn um so weniger, als sie auch seinem Erkenntnisstrieb keine rechte Nahrung bot, sondern alle Fragen des tieferen Denkens entweder ganz abwies oder in der Schwebe liess, eine Thatsache, die höchstens beschränkt, aber nicht beseitigt wird, wenn man mit Oldenberg Buddha für einen scholastisch räsonnirenden Dialektiker und die ihm als solchem in den Mund gelegten Reden für ächt und ursprünglich hält. Offenbar lag es also zum grossen Theil an Buddha und seiner Lehre selber, wenn schon so bald ein Rückschlag dagegen erfolgte, welcher den Buddhismus in Bahnen trieb, die den Zielen seines Stifters ganz entgegengesetzte waren.

Allein dass der Grund dieser Erscheinung noch in etwas Anderem lag, zeigt einerseits der Hinblick auf das erfolgreiche Streben des im Volke noch mächtig nachwirkenden Brahmanismus, dem Buddhismus Concurrenz zu machen, und ergiebt sich andererseits aus der Thatsache, dass das Christenthum, trotzdem es sowohl dem religiösen Bedürfen volles Genüge als dem Erkenntnisstrieb reiche Nahrung gab und dem sittlichen Streben ein herrliches, zu produktiver Arbeit begeisterndes Ziel gab, doch ein ähnliches Schicksal erfuhr wie Buddha und seine Lehre und namentlich in der katholischen Kirche eine Verbildung seines ursprünglichen Gehalts erlitt, welche dem entarteten Buddhismus vielfach so ähnlich sieht wie ein Ei dem andern. Es wiederholte sich auf buddhistischem wie auf christlichem Boden die alte Erfahrung, dass

dem Volke die geistige Reife fehlte, um die erhabenen Ideen seiner grossen Propheten und Heroen genügend zu würdigen und dieselben klar vor Augen zu haben und fest und treu im Herzen zu tragen.

Man kann uns fragen, ob wir neben Buddha nicht ganz besonders des grossen chinesischen Reformators Confucius (Kong-fut-se) zu gedenken und auf die Thatsache aufmerksam zu machen haben, dass das chinesische Volk, welches nun seit ca. zweiundeinhalb Jahrtausenden die von Confucius ihm vorgezeichneten Wege wandelt, unter Hintenansetzung der Religion ein Leben führt, dem ein sittlicher Inhalt und sittlicher Werth nicht abzusprechen ist. Aber es ist viel zu viel behauptet, wenn man gesagt hat, die Chinesen hätten keinen wirklichen Gottesdienst, sondern blossen Naturdienst, keinen Tempel der Gottesanbetung, sondern nur Hallen der Erinnerung an grosse Männer. Denn der Buddhismus hat bekanntlich in China eine grosse Verbreitung gefunden; und wenn man mit Recht den religiösen Werth dieses nicht nur importirten, sondern auch von dem chinesischen Schachergeist und Aberglauben noch weiter depravirten Buddhismus sehr gering anschlägt, — man denke an die Gebetsmaschinen, auf denen sich lange Gebete in möglichster Geschwindigkeit abhaspeln, und an die Anbetung von Thieren, wie z. B. des Fuchsgottes, dem als dem Schutzgott der Examinanden der junge Chinese vor seinem Examen Opfer bringt, — so ist nicht zu vergessen, dass auch Confucius trotz seines Moralismus und seines zum Naturalismus neigenden Pantheismus nicht ohne religiösen Geist ist und dass die tiefsinnigen Religionslehren des Laotse nicht ganz ohne Einfluss auf die Entwickelung des chinesischen Volksgeistes geblieben sind. Sodann aber zeigt sich betreff der Sittlichkeit des Confucius, dass dieselbe nicht nur theilweise im Volke entartet ist, sondern schon ursprünglich unter der sittlichen Stufe eines Buddha steht. Confucius fasst die Sittlichkeit als das Innehalten der Naturordnung in dem Sinne, dass der Mensch jeden einzelnen Naturtrieb einschränkt und dadurch mit allen, mit den vernünftigen wie den sinnlichen Trieben die richtige Mitte halten, das richtige Gleichgewicht gewinnen und bewahren

lernt. Doch auch diese Sittlichkeit ist ihm nicht die freie That der menschlichen Persönlichkeit; das tugendhafte Handeln ist vielmehr Gabe der Natur als sittliche Willensthat; und da das Gleichgewicht nur der bewahren kann, der es nicht bloss in sich, sondern auch in dem ihn umgebenden und tragenden Ganzen bewahrt, so besteht die chinesische Tugend im Grunde in dem ruhigen Sicheinfügenlassen in die Ordnungen und Sitten der Gesellschaft und dem Gehorsam gegen die Gesetze des Staats, welche als Gesetze des Himmels verehrt werden müssen. So führt also Confucius nicht aus dem unmittelbaren Aufgehen von Sittlichkeit in Volkssitte und Staatsrecht heraus zur Selbständigkeit der sittlichen Persönlichkeit, sondern er ist nur, wie er auch von sich selber bezeugt hat, der Wiederhersteller des Alten und hat nur theoretisch begründet und weitergebildet, was vor ihm schon da war, das Ineinandersein von Volksglauben, Moral und Staatsrecht.

Viel eher kann man von einer selbständigen Stellung der Sittlichkeit zur Religion bei den alten Persern und Germanen reden. Beiden gemeinsam ist zwar auch ein Hereinragen der Naturreligion in ihren Gottesdienst und ihre Sittlichkeit, vor Allem aber der eigenthümliche und mit grosser Energie sich geltend machende Gedanke, dass der Mensch berufen ist, durch seine sittliche Thätigkeit die guten, heilbringenden göttlichen Mächte im Kampfe gegen die Mächte der Finsterniss zu unterstützen und dadurch der Macht des Guten auf Erden zum Siege zu helfen. Wenn auch die freie sittliche Thätigkeit und die statutarische Erfüllung kultischer Gebote noch wenig oder gar nicht unterschieden wird, so ist doch die Sittlichkeit sowohl der von dem ehrwürdigen Zarathustra erleuchteten Perser wie der Germanen reich an selbständig auftretenden gesunden Trieben und Kräften; und der Gedanke, in der sittlichen Persönlichkeit des Menschen einen Mitarbeiter und Mitkämpfer der das Gute wollenden Gottheit zu sehen, giebt der Moral eine so selbständige Stellung zur Religion, dass das in dieser begründete Gefühl von des Menschen unbedingter Abhängigkeit von Gott und Unterordnung unter Gott dadurch einigermaassen gefährdet erscheint,

zumal in der Lehre Zarathustra's der höchste der guten Geister Ahuramazda den Mächten der bösen Geister nicht in dem Maasse überlegen und siegesgewiss gegenübersteht, dass sein schliesslicher Triumph auch ohne die hülfreiche moralische Thätigkeit des Menschen gesichert ist, bei den alten Germanen aber in der „Götterdämmerung“[1]) der Untergang der Götter durch die rohen elementaren Weltmächte als etwas trotz alles hülfreichen Kämpfens und Strebens der sittlich guten Menschen Unvermeidliches erwartet wird.

Im Christenthum dagegen, dessen ethischer Charakter es vor aller Trübung durch die Naturreligion zu bewahren bzw. von einer solchen zu reinigen vermag, kommt Beides zu seinem Rechte, sowohl des Menschen unbedingte Abhängigkeit von Gott und Unterordnung unter Gott als auch des Menschen Beruf, Gottes Mitarbeiter zu sein und als solcher die Welt zu einem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit gestalten zu helfen. Für das christliche Bewusstsein, wie es zuerst und ursprünglich im Geiste Jesu von Nazareth sich darstellt, ist der Gedanke, dass Gott des Menschen bedürfe, auf des Menschen Hülfe, theilweise wenigstens angewiesen sei, von vornherein so völlig ausgeschlossen, dass gerade diejenigen Menschen, die ganz auf Gottes Hülfe sich angewiesen fühlen, die geistlich armen, die geworden sind wie die Kinder, die in demüthigem Vertrauen Alles, was sie bedürfen, vom Vater erhoffen und erbitten, als wahre Bürger des Himmelreichs selig gepriesen werden. Aber ebenso entschieden wie die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott wird die Berufung des Menschen zur sittlichen Freiheit und zur selbstthätigen Mitarbeit an dem in ihm und in der ihn umgebenden Welt zu erbauenden Reiche Gottes betont.

Wohl weist das Evangelium nachdrücklich auf die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hin; aber schon ein oberflächlicher Blick in die Lehre Jesu lässt erkennen, dass der Heiland durchaus nicht etwa ausschliesslich

1) Die Frage, ob die Sage von der „Götterdämmerung“ den skandinavischen oder den deutschen Mythologien ursprünglich eigen ist, kann hier füglich unerörtert bleiben.

durch Gottes Gnadenwirkungen die Erlösung der Menschen vollbracht sehen will, sondern dass er an die eigene sittliche Kraft der Menschen, an ihre freie Selbstbestimmung appellirt und sie zu selbstthätiger Aufraffung und Anstrengung ihrer Willenskräfte aufruft. Dies liegt ja schon in der Aufforderung: thut Busse d. h. ändert euren Sinn! noch mehr in Aussprüchen wie z. B.: „ärgert dich dein Auge, so reiss es aus und wirf es von dir!“ oder: „die Gewalt brauchen, reissen das Himmelreich an sich“. Während nach Jesu irdischer Lebenszeit sein Apostel Paulus gegen alle und jede Verdienstlichkeit menschlicher Werke eifert, verheisst Jesus selber ganz unbefangen allen guten Werken Belohnung, was zwar keinen unversöhnlichen Gegensatz zwischen ihm und seinem Apostel bedeutet, insofern auch bei Jesu die Belohnung ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, woraus aber doch deutlich erhellt, dass Jesus eine selbständige Thätigkeit des Menschen, eine von Gott zwar ursprünglich gesetzte, in ihm ursprünglich begründete, durch ihn geförderte, aber im Uebrigen von ihm unabhängige menschliche Selbstthätigkeit und die Fähigkeit derselben voraussetzt, durch gute Werke, wiewohl sie durch dieselben nie mehr thun kann, als sie zu thun schuldig ist, sich eine besondere Segnung zu erringen. Wenn selbst Paulus, so stark er die Nichtigkeit aller sittlichen Kraft des Menschen zu betonen geneigt ist, doch anerkennen muss, dass die Heiden „von Natur thun des Gesetzes Werk, sich selbst ein Gesetz sind, des Gesetzes Werk in ihren Herzen beschrieben haben“, so ist es für Jesum selbstverständlich, dass der Mensch durch sich selbst imstande ist, zu seinem Heile Etwas und zwar ein entscheidendes Etwas beizutragen, entweder durch sein Nichtwollen (Luc. 13, 34) alle Gnadengaben Gottes nutzlos zu machen oder aber statt des „breiten“ Weges, der zur Verdammniss führt, den „schmalen“ Weg der Sinnesänderung und Selbstverläugnung zu erwählen und sich Schätze zu sammeln, die nicht von Rost noch Motten verzehrt werden können. Wenn in den beiden Gleichnissen vom verlornen Schaf und verlornen Groschen die suchende Liebe Gottes in rührendem Bilde dargestellt wird, so gewinnt es den Anschein, als sei die Um-

kehr des Menschen vom bösen Wege und seine sittliche Erneuerung ausschliesslich auf Gottes gnadenreiche Thätigkeit zurückzuführen; aber in dem sich unmittelbar anschliessenden Gleichniss vom verlornen Sohn wird gerade die Selbstthätigkeit des Menschen: „da schlug er in sich und sprach: ich will mich aufmachen ..... und er machte sich auf“, nachdrücklich hervorgehoben und in erhebender Weise gezeigt, dass selbst in einem durch lasterhafte Ausschweifungen verkommenen und sittlich erstorbenen Menschen noch Kräfte vorhanden sind, aus denen ein neues sittliches Leben erweckt werden kann. In diesem Gleichniss erscheint Gott als der in freiem Liebeswillen sich selber beschränkende Vater, der seinen Söhnen zu selbständigen Willensäusserungen breiten Spielraum lässt, so dass der eine vom Vaterhaus sich losreissen, sein Erbtheil an sich reissen und in die Ferne ziehen, der andere, der im Vaterhause bleibt, innerhalb der durch die Ordnungen des Hauses festgesetzten Gränzen nach seiner eigenthümlichen Art schalten und walten und Alles, was des Vaters ist, als das Seine betrachten kann; und wenn so wenig wie jener, der die heidnische Welt repräsentirt, dieser, in welchem die jüdische Welt sich darstellt, dem Willen des Vaters gemäss seine Freiheit gebraucht, so ist nach der Meinung des Evangeliums offenbar der Mensch in der christlichen Welt dazu berufen, weder mit heidnischem Leichtsinn seiner egoistischen Weltsucht zu folgen, noch in jüdischer Gesetzlichkeit Gott zu dienen wie ein Knecht, mit innerem Widerstreben, um des Lohnes willen, sondern vielmehr in dem Gesetz Gottes das Gesetz seines eigenen menschlichen Wesens zu erkennen, den Willen Gottes zu seines eigenen Herzens Wunsch und Neigung zu machen, Gott also zu dienen in voller sittlicher Freiheit und dadurch, dass er den Liebeswillen Gottes, nach welchem allen Menschen, auch den feindlich widerstrebenden geholfen werden soll, zu verwirklichen das Seine beiträgt, sich als ächtes Gotteskind zu erweisen. (Vgl. Matth. 5, 44. 45.)

Fragt man, ob im Bewusstsein Jesu die Forderungen des Sittengesetzes stets als religiöse Gebote, als Forderungen Gottes sich geltend gemacht, so muss die Antwort eine ver-

neinende sein. Wenn er das Verhältniss Gottes zu den Menschen in seinen Gleichnissen durch das Bild des Verhältnisses eines Vaters zu seinen Kindern, eines Königs zu seinen Unterthanen u. a. m., also durch das Bild socialethischer Verhältnisse zur Darstellung bringt, so will er zwar selbstverständlich die Verpflichtung gegen Gott nicht durch ein übergeordnetes ethisches Gesetz begründen; wohl aber giebt er damit zu erkennen, dass für sein Bewusstsein jene sittlichen Verhältnisse an und für sich, auch ohne die Beziehung auf Gott feststehende, durch das Sittengesetz Ein für alle Male geordnete und geregelte sind. In diesem Bewusstsein bestimmt er das Verhältniss des Menschen zu seinem Nächsten wiederholt nicht nach religiösen, sondern nur nach sittlichen Gesichtspunkten; so z. B. begründet er das Verbot des Richtens, des hochmüthigen und unberechtigten Urtheilens über die Fehler Anderer, durch den Hinweis auf die eigenen Fehler und Verschuldungen des Richtenden, über welche Andere in gleicher Weise richten werden; und ebenso waltet bei dem Gebot, dass wir den Leuten thun sollen, wie wir wollen, dass sie uns thun sollen, ausschliesslich der sittliche Gesichtspunkt ob. Obwohl der Geist der Frömmigkeit alle Aussprüche Jesu durchdringt, beziehen sich die meisten nicht auf Religion, sondern auf Sittlichkeit. In jenem Worte aber, worin er das Licht im Menschen mit dem Auge des Leibes vergleichend sagt: „wenn das Licht, das in dir ist, Finsterniss ist, wie gross wird dann die Finsterniss selber sein!“ bedeutet dieses Licht nicht, wie manche Ausleger wollen, das religiöse Bewusstsein, ebenso wenig wie nach der Behauptung Anderer den Verstand, sondern wie der Zusammenhang, insbesondere das unmittelbar vorhergehende Wort von dem Schätzesammeln zeigt, das sittliche Urtheilsvermögen, welches in Verbindung mit dem Verstand die äusseren und inneren Güter des Lebens nach ihrem wahren Werth abzuschätzen vermag. Man kann unter diesem „Licht“ auch das Gewissen verstehen. Zwar hat Jesus dieses Wort, soviel wir wissen, nicht ein einziges Mal gebraucht; während dasselbe in den neutestamentlichen Schriften dreissig Male vorkommt, fehlt es in den Reden Jesu gänzlich. Aber dem Sinne nach enthalten diese Reden

Vieles, was unmittelbar auf das Gewissen Bezug hat; es giebt überhaupt keine Reden, die sich eindringlicher an das Gewissen des Menschen zu wenden und dasselbe im Innersten zu fassen wissen als diese. Man kann den wirklichen Sachverhalt kaum unglücklicher verschieben, als durch die Behauptung von M. Kähler in seinem Buche über das Gewissen geschehen ist: Jesus habe desshalb dieses Wort nicht gebraucht, weil er nicht an das Gewissen der Menschen appelliren, sondern mit der Autorität seiner Person für sein Wort einstehen wollte. Also Jesus soll blinden Autoritätsglauben begehrt haben? Dann würde er auch blinden Gehorsam gefordert haben. In Wirklichkeit aber spricht er: „wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst etc.“; als viele seiner Jünger sich von ihm abwenden, fragt er den engeren Kreis der Seinen: „wollt ihr auch weggehen?“ und als Petrus auf diese Frage mit seinem Bekenntniss zu ihm als dem Messias antwortet, thut er das, weil er aus den „Worten des ewigen Lebens“, die in Jesu Reden sein Herz und Gewissen angefasst haben, die Ueberzeugung von der göttlichen Sendung Jesu gewonnen hat. Das Johannesevangelium, welches noch mehr als die drei anderen die göttliche Autorität der Person Jesu geltend macht, berichtet uns den Ausspruch desselben, nach welchem der, welcher Gottes Willen thut, „inne werden“ wird, dass Jesu Lehre von Gott sei. Also selber inne werden soll der Mensch den göttlichen Charakter des Evangeliums, sich selber davon überzeugen; und das kann er nur, wenn er namentlich auch in seinem Gewissen dessen inne wird. Wie hier, so überall appellirt Jesus an eine persönliche sittliche Urtheilskraft des Menschen, dringt auf Ausübung und Bildung dieser Kraft (vgl. z. B. Luc. 12, 54—57) und regt, ohne dass er das Wort gebraucht, das Gewissen fort und fort zur Thätigkeit an. Wohl legt Jesus besonderen Nachdruck auf den „Glauben“. Aber wie das im Grundtext hierfür gebrauchte Wort keineswegs ein Fürwahrhalten auf Autorität eines Anderen, sondern Vertrauen und Treue bedeutet, so fordert andrerseits Jesus als das Kennzeichen des ächten Glaubens die Früchte d. h. die sittlichen Thaten der Gerechtigkeit und Liebe, die nicht in knechtischem

Gehorsam des Autoritätsglaubens, sondern nur in freier Selbstbestimmung aus persönlicher Ueberzeugung von dem hohen Werth des Guten vollbracht werden können.

Aber die Liebe zu Gott, die nach Jesu Lehre ein Hauptmotiv des wahrhaft guten Handelns bildet, soll das Christenthum weltflüchtig machen und die kraftvolle Bethätigung der Sittlichkeit auf dieser Erde lähmen; der mystische transcendentale Charakter der mittelalterlichen Frömmigkeit soll, so behauptet neuerdings wieder Th. Ziegler, schon den ersten Urkunden christlicher Frömmigkeit anhaften und zu den am besten bezeugten Zügen im Lebensbilde Jesu gehören. Man hat sogar behauptet, in Weltflucht und Weltverneinung bestehe das eigenthümliche Wesen des Christenthums, eine Behauptung, die, wenn sie begründet wäre, dem Christenthum überhaupt alles Eigenthümliche absprechen, es zu einem Abklatsch des Buddhismus herabsetzen und die Thatsache, dass dasselbe eine weltgeschichtliche Macht geworden ist, völlig unbegreiflich machen würde. Wenn man das Mönchthum auf das Wort Jesu (Matth. 19, 12) zurückführen zu können meint, so übersieht man, dass Jesus in diesem Spruch nur sagt, dass ausnahmsweise die Enthaltung von der Ehe um des Himmelreiches willen geboten sein könne, dass er also dabei dieselbe als das in der Regel sittlich Gebotene voraussetzt und dass er in anderen Sprüchen dieselbe als eine unauflösliche göttliche Stiftung anerkannt wissen will. Ob und inwieweit Jesus den Untergang dieser Welt bei seinem Kommen in den Wolken des Himmels erwartet habe, ist bekanntlich desshalb schwer festzustellen, weil in den sog. Wiederkunftsreden Jesu die Voraussagung der Zerstörung Jerusalems und die des Weltuntergangs stellenweise in einander geschoben bzw. mit einander verwechselt sind. Dass die Erwartung des nahen Ende dieser Welt eine urchristliche ist, kann und soll nicht bestritten werden. Paulus aber, der dieselbe entschieden vertritt, dem die Katastrophe des Weltendes als unmittelbar bevorstehend gilt und der desshalb vom Eingehen einer Ehe abrathen zu sollen meint, hat trotzdem diejenigen, die in Erwartung jener Katastrophe nicht arbeiten wollen, bekämpft und ihnen den Grundsatz entgegengestellt, dass es unchrist-

lich sei, arbeitsscheuen Menschen den nothwendigen Lebensunterhalt zu gewähren, und, wie A. Ritschl treffend bemerkt hat, „dient keine Spur in irgend einer neutestamentlichen Schrift zur Legalisirung des Bettels, der die Grundform der buddhistischen Weltverneinung bildet, und jene urchristliche Erwartung, die wir zur Schale und nicht zum Kern des Christenthums zu rechnen gewöhnt sind, hat keiner der positiven gesellschaftlichen Aufgaben präjudicirt, welche aus dem Christenthum folgen". Jesus selber aber sieht in der irdischen Natur so wenig etwas Ungöttliches, dass er überall Gleichnisse des Himmelsreiches darin findet und in dem verschwenderisch ausgestreuten Reichthum ihrer schaffenden Kräfte, von denen selbst die geringsten Feldblumen mit mehr als königlicher Herrlichkeit bekleidet sind, eine Offenbarung der grenzenlosen Güte Gottes erkennt. Das Weltleben und die weltlichen Berufsgeschäfte sind ihm wie die Natur Abbilder des Lebens im Reiche Gottes; auch der Kaufmann, der auf Gelderwerb ausgeht, wird als Vorbild für die rechte Klugheit im Erwerben der Himmelreichsgüter dargestellt; und obwohl Jesus manchmals die philiströse Gewinnsucht der Weltkinder mit erhabener Ironie durch die schroffste Hervorkehrung der entgegengesetzten Sinnesart brandmarkt, ermahnt er doch auch für die Verwaltung weltlichen Besitzes zu jener Treue im Kleinen, ohne welche die Treue in der Verwaltung der grossen Geistesgüter keinen Bestand hat. Selbstverständlich fordert er, dass der Mensch unter Umständen auf die ganze Welt verzichte, und wenn es keinen anderen Weg giebt, seine Seele unverletzt zu bewahren, aller weltlichen Güter sich entschlage; denn nur bei solcher Stellung zur Welt vermag der Mensch ihr gegenüber seine sittliche Freiheit sich zu wahren. Bei der damaligen verderbten Beschaffenheit der Welt musste dieselbe in den Augen Jesu und seiner Jünger oft genug als das unreine Gebiet sündlicher, zu bekämpfender Mächte erscheinen; und daher ist nichts Auffälliges daran, dass viele Aussprüche des N. T.'s, auch aus Jesu Munde auf den ersten Blick den Eindruck der Weltverneinung machen. Je inniger die Liebe zu Gott, je mehr dieselbe eine Liebe „von ganzem Herzen" ist, desto energischer wird sie gegen

alles dasjenige in der Welt Front machen, wodurch sie in ihrer Bethätigung gehindert oder gestört wird. Aber nicht gegen die Welt überhaupt, weil in der Welt ja neben allem Gottwidrigen und Sündhaften auch göttliche Kräfte walten und göttliche Stiftungen bestehen. Wie Jesus die Ehe als eine solche Stiftung anerkannt hat, so auch den Staat; nach ihm bethätigt sich die Liebe zu Gott auch darin, dass der Mensch dem Kaiser giebt, „was des Kaisers ist". Zwar war gerade der damalige Staat von solchen Weltmächten beherrscht, die Jesus als gottfeindliche erkannte. Aber er lebt der frommen Zuversicht, dass das von ihm begründete Gottesreich sich als ein Sauerteig erweisen wird, der das ganze Weltleben in Staat und Gesellschaft durchdringen und von innen heraus erneuern wird; und die Welt erscheint ihm wie ein dankbarer Boden, der, wenn ihm der Samen des Himmelreichs eingesäet wird, „von selber" (Marc. 4, 28) Frucht bringt. Zwar kommt dies nur sehr langsam und allmählich zum Vollzug, und das Himmelreich in seiner Vollendung ist etwas der Zukunft Angehörendes. Aber es ist auch schon ein gegenwärtiges Gut, und die (Matth. 13, 44. 46) „Alles verkaufen", um dasselbe zu erlangen, d. h. die es als ihr höchstes Gut erkennen und bereit sind, wenn Gott es fordert, alles Andere dafür hinzugeben, bekommen es schon im Diesseits zu eigen. Allerdings gilt es nicht Ein Mal, sondern unzählige Male, Selbstverläugnung zu üben gleichsam bis zum „Verlieren seiner Seele". Allein gerade dadurch arbeitet der Mensch an dem Heil seiner Seele und erringt sich den Lohn der Seligkeit, der allerdings auch im Jenseits aufbewahrt wird, von dem auch äussere irdische Segnungen als Zugabe (Matth. 6, 33) nicht ausgeschlossen sind, der aber im Wesentlichen in der schon im Diesseits beginnenden Vollendung der sittlichen Persönlichkeit besteht, die in kindlichem Verkehr mit Gott dadurch ihre Kraft bethätigt und darin ihre Seligkeit findet, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit auf Erden erbauen zu helfen, damit der Wille Gottes geschehe auf Erden wie im Himmel. Dass aber Jesus unter diesem Erbauen des Reiches Gottes nicht jenes weltflüchtige Thun verstanden wissen wollte, welches das ganze Leben

mit Andachtsübungen ausfüllen und zu einem quietistischen Versunkensein in Gott oder zu einem im Dienste des Buchstabens zum Frohndienst erstarrten Tempeldienst machen will, dafür zeugt die Thatsache, dass er Gebote über die Theilnahme am Gottesdienst gar nicht gegeben, wohl aber gegen alle Veräusserlichung der Andacht, gegen das breite Ausdehnen der Gebete geeifert und manche religiöse Bräuche und Gebote seines Volks und seiner Zeit, wie z. B. Fasten- und Sabbathgesetze, übertreten hat, mit ausdrücklicher Berufung auf Prophetenworte wie jenes: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit, spricht der Herr, und nicht am Opfer“. Gerade Jesus ist es, der die kraftvolle Selbständigkeit der sittlichen Persönlichkeit gesichert hat gegen alle Anmaassungen und Uebergriffe einer hochmüthig gespreizten Frömmigkeit mit ihrem blossen Lippen- und Werkdienst.

Nur dass leider die Religion Jesu, das „Christenthum Christi“ von der ursprünglichen schlichten Erhabenheit und göttlichen Lauterkeit Vieles sehr bald einbüsst, so Vieles, dass es im Laufe der Zeiten manchmals schien, als ob das ächte Christenthum, wie in der Fabel von den drei Ringen der Richter von dem ächten vermuthet, für immer verloren gegangen sei. Hatte Jesus allen Nachdruck auf die Innerlichkeit des sittlichen wie des religiösen Lebens, auf die Gesinnung gelegt und gegen die Veräusserlichung desselben, wie sie namentlich bei den Pharisäern sich zeigte, mit der ganzen Wucht seiner machtvollen Beredtsamkeit und mit der hinreissenden Gewalt seines liebeglühenden und darum oft auch zornsprühenden Feuergeistes gekämpft, so fingen schon seine ersten Jünger bald nach seinem Scheiden an, auf die von ihrem Herrn so klar aufgezeigten und in ihrer Verderblichkeit gekennzeichneten Irrwege zurückzukehren und sowohl die sittliche Gesinnung wie den religiösen Glauben an Aeusserlichkeiten zu binden und dadurch zu veräusserlichen. Der „Glaube“, der nach der Lehre Jesu nichts Anderes ist als das vertrauensvolle Aufthun des Herzens für die frohe Botschaft von der Liebe Gottes und die ebenso treue wie demüthige Hingebung an diese Liebe und ihren heiligen Willen, ward von seinen Nachfolgern, — und schon im Pauli-

nischen und Johanneischen Lehrbegriff finden sich die Ansätze dazu, — mit theoretischen Auffassungen der geschichtlichen Ueberlieferung vermengt; das Historische im Christenthum, dessen Kenntniss zwar nothwendig, aber doch nur ein Mittel ist, um zum Glauben zu gelangen, ward zu einem Gegenstande dieses Glaubens gemacht und das Fürwahrhalten geschichtlich überkommener Meinungen und Lehrsätze mehr und mehr zu einem wesentlichen Merkmal des „gläubigen“ Christen, ja zu einem Maassstab für den sittlichen Werth eines Menschen gemacht; und wie nachtheilig dies auf die Sittlichkeit wirken musste, wie viele Tausende durch ihre „Gläubigkeit“ die Mängel ihrer Sittlichkeit bequem ersetzen zu können sich einredeten, liegt klar zu Tage. Dazu kam aber noch, dass, namentlich durch die sich allmählich ausbildende und zur festen Sitte und Norm werdende Busspraxis, äusserliche Leistungen, Spenden von Almosen, fromme Uebungen in Andacht und Kasteiung u. dgl. m. mit der Zeit immer höher geschätzt wurden, dagegen die sittliche Gesinnung die ihr gebührende Werthschätzung immer weniger fand. Dass trotzdem in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche das innere Leben der Gemeinden mit jugendlich frischer religiöser Begeisterung thatkräftige Opferfreudigkeit und todesmuthige Stärke der Gottes- und Menschenliebe verband, ist und bleibt eine erfreuliche Thatsache; andrerseits kann man in der Askese, die zu jener Zeit immer allgemeiner als der volle Thatbeweis für christliche Gesinnung geschätzt wurde, die selbständige Reaktion eines tiefen sittlichen Ernstes gegen die damals beginnende Veräusserlichung und Verflachung der religiösen und moralischen Lebensauffassung und Lebensführung erkennen. Aber diese Askese, welche fast ausschliesslich in Weltfeindschaft, Entsagung, Duldung, insbesondere in Ehelosigkeit, Einsiedlerleben und Aufsuchen des Märtyrertodes das Heil zu finden meint und von Begeisterung für die idealen Ziele des irdischen Berufslebens, für die sittliche Schönheit des Familienlebens, für die Geistesbildung des Weltlebens in Kunst und Wissenschaft so gut wie gar Nichts weiss, wird uns zwar begreiflich, wenn wir bedenken, dass die christliche Kirche damals einer ihr aus-

gesprochen todfeindlich gesinnten, sie wiederholt blutig verfolgenden Welt gegenüberstand, und um so mehr sich getrieben fühlte, gegen diese Welt sich völlig zu verschliessen, als in derselben mit dem zunehmenden Verfall der Sitten des römischen Kaiserreiches die gräulichste Entartung des Volkes, die schändlichste Lasterhaftigkeit in allen Ständen der Gesellschaft, grenzenlose Gemeinheit und Niedertracht sich nur zu oft breit machte. Aber dadurch, dass sie begreiflich ist, hört die weltflüchtige Askese nicht auf, für die Sittlichkeit, der sie aufhelfen will, verderblich zu sein. Sie beruht auf einer vollständigen Verkennung des Wesens und der Aufgabe der Sittlichkeit; sie sieht, eine schon aus der vorchristlichen Welt stammende Anschauung, in der Materie, in dem sinnlichnatürlichem Leben das Böse, das an und für sich Verwerfliche, und sucht die sittliche Aufgabe nicht in der Beherrschung der Sinnlichkeit durch den Geist, welcher dieselbe sittlichen Zwecken dienstbar und für dieselben nutzbar macht, sondern in der Abtödtung des sinnlichen Lebens durch den Geist. Ausserdem aber, da doch nicht alle Christen ehelos bleiben, Einsiedler oder Märtyrer werden oder auf andere Weise der Welt entfliehen und ihren sinnlichen Menschen kasteien und abtödten können, legt diese Askese den Grund zu einer zwiefachen Moral, der höheren, welche den Asketikern eigen ist und die später von der katholischen Kirche ausschliesslich für ihren Klerus reservirt wurde, und der niederen, zu der im Laufe der Jahrhunderte das christliche Volk (λαός, Laien) immer ungescheuter degradirt wurde.

Dass in der weiteren Entwickelung der christlichen Völker die Sittlichkeit immer mehr Boden verlor und ihre Selbständigkeit immer weniger zu behaupten vermochte, ist hauptsächlich auch darauf zurückzuführen, dass die Augustin'sche Auffassung des Christenthums gewaltigen Einfluss erlangte, nämlich die Lehre von der Kirche als der alleinigen Vermittlerin des Heils einerseits und die hiermit in engem Zusammenhang stehende Lehre von der völligen Verderbtheit des Menschen und der absoluten Wirksamkeit der göttlichen Gnade andrerseits. Die früheren christlichen Kirchenlehrer hatten mit lebensfreudigem Muthe zu der menschlichen Willensfreiheit

sich bekannt, zum Theil sogar behauptet, der Mensch müsse die Unsterblichkeit seiner Seele sich erst durch seine eigene That, durch ernstes sittliches Streben erringen; und dadurch war die Annahme, dass nur die Kirche dem Menschen seine Erlösung aus der Sünde und seine Seligkeit bei Gott vermittle, ausgeschlossen. Augustin aber machte das Cyprian'sche Wort, dass ausserhalb der Kirche kein Heil zu finden sei, zur Grundlage seiner ganzen Gottes- und Weltanschauung. Mit logischer Folgerichtigkeit sagte er sich, dass jenes Wort nur wahr sei, wenn der Mensch die Fähigkeit zum Guten verloren, bloss die Freiheit habe, Böses zu thun, und desshalb auch nicht das Geringste zu seinem Heile beitragen könne, sondern Alles von der göttlichen Gnade zu erwarten habe, die ihrerseits ihre erlösende Wirksamkeit ausschliesslich an die kirchlichen Gnadenmittel gebunden habe. Da Augustin ausserdem ein unwiderstehliches Wirken der göttlichen Gnade behauptet und weiterhin, weil die Erfahrung lehrt, dass sehr viele Menschen die Heilswirkungen dieser Gnade nicht empfangen, eine Prädestination der Erwählten und eine Reprobation, eine unabänderliche Verwerfung aller anderen Menschen Gott zuzuschreiben sich nicht scheut, so ist eine freie sittliche Lebensäusserung des Menschen nicht mehr möglich zu denken; sondern, zumal Gottes Gnadenwirksamkeit nicht etwa nur für Ein Mal, sondern für immer durch die Kirche und nur durch sie dem Menschen vermittelt werden muss, wird er durch die kirchlichen Satzungen und Vorschriften in einer Zucht gehalten, welche den Namen einer „sittlichen" insofern kaum verdient, als sie nur eine äusserliche und knechtische ist. Dabei kommt die Religion ebenso wenig zu ihrem Rechte wie die Moral, weil der Mensch kein unmittelbares persönliches Verhältniss zu Gott, sondern im Grunde nur ein Verhältniss zur Kirche gewinnt. Mit Recht redet daher A. Dorner von einer deistisch gedachten Kirchenanstalt Augustin's, nennt ihn eine Grundsäule der mittelalterlichen römischen Kirche und bezeichnet es als einen Irrthum, wenn man sage, dass die Reformation dem Augustin das Ihre zu verdanken habe, da ihm gerade das Charakteristische der Reformation fehle, die Betonung der sittlichen

Persönlichkeit. Man hat mit Recht dem von Augustin bekämpften Pelagianismus den Vorwurf gemacht, dass er die Wirksamkeit der Gnade Gottes und die Selbstthätigkeit der menschlichen Freiheit zu äusserlich einander gegenübergestellt, und Augustin hat offenbar den Vorzug, das innerliche Wirken der göttlichen Gnade im Menschengeist zu betonen und dasselbe nicht etwa bloss als belehrend, erleuchtend, sondern vor Allem als neue Kraft gebend, mit heiliger Liebe und unauslöschlichem Liebesdrang erfüllend zu fassen. Aber, — und das hängt mit den pantheistischen Bestandtheilen seiner Gottes- und Weltanschauung zusammen, — der Mensch ist ihm nur Mittel für die Verherrlichung der göttlichen Gnade bzw. für die Offenbarung der absoluten göttlichen Machtvollkommenheit, nicht etwa zugleich Selbstzweck, nicht eine Persönlichkeit, der gegenüber Gott seine Macht soweit einschränkt, dass sie freien Spielraum zur Bethätigung ihrer Eigenart erhält, und die mit dem Bewusstsein, einen unendlichen Werth in sich zu tragen, sich zu Gott in persönliche Beziehung setzt.

Einmal dadurch, dass die Augustin'sche Lehre zu siegreicher Geltung gelangte, andererseits dadurch, dass die Christenheit, nachdem ihre Religion zur Staatsreligion geworden war, sich mehr und mehr daran gewöhnte, durch juristische theils kaiserliche theils bischöfliche Decrete sich den Inhalt ihres religiösen und sittlichen Bewusstseins vorschreiben und feststellen zu lassen, geschah es, dass die Einheit von Recht, Sittlichkeit und Religion, von der die alte Welt ausgegangen war, in der christlichen Welt sich wiederherstellte. Was aber früher meistens eine in naiver Unmittelbarkeit sich bildende und befestigende Einheit war, das wurde jetzt theils aus pädagogischer Rücksicht auf die geistige Unmündigkeit und Rohheit der meisten christlichen Völker, theils im Interesse der vom Papstthum angestrebten Weltherrschaft mit verstandeskluger Berechnung künstlich eingeführt und systematisch durchgeführt. Wiewohl breite Volksschichten, die in kindlicher Naivität die römische Kirche als einen Gottesstaat verehrten, wiewohl selbst manche Fürsten und Staatsmänner, welche sich als Werkzeuge Gottes fühlten, wenn sie die Befehle der

Hierarchie ausführten, dadurch vor allerlei Ausbrüchen wilder Leidenschaft bewahrt wurden und Etwas von der veredelnden und heiligenden Macht des Geistes Christi, der auch in der mittelalterlichen Kirche immer wieder sich Bahn zu brechen und sich Gestalt zu geben nicht aufhörte, zu fühlen bekamen, — wie wenig das sittliche Bewusstsein in der damaligen Welt zu seinem Rechte kam, zeigt sich namentlich darin, dass das Gewissen seine centrale Stellung, sein Wächteramt und seine Führerrolle im sittlichen Leben immer mehr verliert und zu einem Gegenstand priesterlicher Bevormundung und willkürlicher kasuistischer Ausdeutung wird. In offenem Gegensatz zu dem grossen Kirchenlehrer Chrysostomus, der dem Gewissen die heiligen Rechte eines unbestechlichen Richters, ja die Fähigkeit zuerkennt, ein ausreichender Wegweiser der Tugend zu sein, hat die Kirche des Mittelalters auch dann, wenn sie die Menschen in strenger Zucht zu pflichtmässigem Handeln anhielt, die persönliche Gewissensbildung verfälscht und schliesslich ganz untergraben. Denn auf die Frage, was des Menschen Pflicht sei, hat sie ihn nicht an die unmittelbare Kundgebung der absoluten Forderung des Sittengesetzes in seinem Herzen, nicht an das rügende, nicht an das gesetzgebende Gewissen gewiesen, sondern an die Vermittlung des Beichtvaters; und wiewohl sie das Vorhandensein des Gewissens anerkannte, war ihr doch die Stimme desselben nur ein von äusseren Umständen abhängiges, oft irrendes und durchaus veränderliches Urtheilsvermögen, während jedes Gebot der Kirche als ein vom Wechsel der Zeiten unabhängiges, niemals irrendes und unveränderliches Gottesgebot verherrlicht wurde. Allerdings hat die römische Kirche in der Theorie, in der Lehre der Scholastiker einen Habitus der sittlichen Principien, die sogenannte Synteresis als eine feststehende Grundlage des Gewissens anerkannt, die nach Gerson über Sünde und Irrthum erhaben und der Anknüpfungspunkt für die unmittelbare Berührung mit Gott ist. Aber wovor die scholastischen Mystiker, wie namentlich Gerson, warnen, die Knechtung der sittlichen Persönlichkeit, das tritt unvermeidlich ein, als Thomas Aquino, der auch hierin der ausschlaggebende Kirchenlehrer ist, das Gewissen

von der Synteresis nicht nur unterscheidet, sondern in der Weise scheidet, dass, während diese nur ein Habitus, jenes nur ein Actus, nämlich nur die Anwendung der in dieser enthaltenen sittlichen Principien auf den einzelnen Fall ist. Da nun diese Anwendung sehr leicht dem Irrthum verfällt und das Gewissen nach Thomas Aquino nichts Anderes sein soll als dies, so vermag die in der Synteresis dem Menschen zuerkannte irrthumslose Kenntniss des moralischen Gesetzes das Gewissen keineswegs vor Irrthum zu schützen, und der willkürlichen Bevormundung desselben Seitens des priesterlichen Beichtvaters, auf welche ohnehin sonst alles Andere hindrängt, ist damit Thür und Thor geöffnet.

Bekanntlich wurde, trotzdem Augustin's Lehre von Sünde und Gnade nominell die herrschende in der Kirche des Mittelalters war, dieselbe insofern von dieser Kirche preisgegeben, als man eine Vermittlung zwischen Pelagius und Augustinus zu gewinnen suchte, mit dem sog. Semipelagianismus dem Menschen eine gewisse natürliche Fähigkeit zum Guten zuerkannte und nur das übernatürliche Gute als etwas durch die göttliche Gnade im Menschen zu Bewirkendes ansah. Aber es wäre grundfalsch, wollte man hieraus folgern, dass irgend eine wirkliche Selbständigkeit der sittlichen Persönlichkeit Seitens der römischen Kirche anerkannt sei. Diese Anerkennung war principiell unmöglich gemacht durch den Augustinischen Kirchenbegriff und durch die auf Grund dieses Begriffs ausgebildete Lehre von der magischen Wirksamkeit der Sakramente und der anderen kirchlichen Gnadenmittel, wie durch die damit unmittelbar zusammenhangende Herrschaft des Priesterstands über das Gewissen des Laienstandes. Die Selbständigkeit der sittlichen Persönlichkeit war von der Kirche nur soweit anerkannt, als ihr von dieser die Fähigkeit zugeschrieben wurde, dem Gebot der Kirche zu gehorchen. Aber auch diese Fähigkeit ward nur mit der Beschränkung anerkannt, dass der Mensch bloss den Geboten, nicht aber den Rathschlägen (consilia) der Kirche zu folgen vermöge, da das Letztere ausschliesslich dem geistlichen Stande vorbehalten blieb. Ward schon durch die hiermit

eingeführte doppelte Moral das Gewissen der Christen verwirrt, so noch mehr durch den kolossalen Widerspruch der römischen Kirche mit sich selber, der darin zu Tage trat, dass sie einerseits weltliche Güter und Geschäfte als unrein und verunreinigend, als ungöttlich und von Gottes Gemeinschaft scheidend missachtete, andererseits mit grossartigem Erfolge bestrebt war, sich massenhafte weltliche Reichthümer zu erwerben und eine glänzende Weltstellung, ja die Weltherrschaft zu erlangen. Ausserdem ward den katholischen Christen eine klare und unabhängige sittliche Beurtheilung ihres und fremden Thuns und Lassens zu gewinnen dadurch noch besonders erschwert, dass je länger je mehr die katholische Sittenlehre eine kasuistische wurde, welche für jeden einzelnen Fall dem Christen eine besondere sittliche Vorschrift gab. Als aber nach dem Eintritt der Reformation auf dem Tridentinischen Concil der Semipelagianismus, der die sittliche Fähigkeit und Selbstthätigkeit des Menschen gegen Augustin betont, als officielle Lehre der römischen Kirche proklamirt wurde, da ward gleichzeitig durch den zur Vernichtung des Protestantismus gegründeten und die römische Hierarchie immer mehr beherrschenden Jesuitenorden die Grundlage aller Sittlichkeit zerstört. Denn die Herrschaft des römischen Papstthums über die ganze Welt, die Verherrlichung der päpstlichen Gewalt ist dem Jesuitenorden der höchste und letzte Zweck alles Handelns, und alles einzelne sittliche Thun wird an diesem Zweck gemessen, wird, soweit es diesem Zwecke dient, werth geschätzt, auch wenn es moralisch noch so verwerflich ist, dagegen sofern es demselben nicht dient, gering geschätzt oder verworfen, mag es von noch so hohem sittlichem Werthe sein; und da ausserdem nach der jesuitischen Moral das sittliche Urtheil es immer nur bis zur „Wahrscheinlichkeit“ bringt, da ferner das Urtheil über das, was dem Zweck des römischen Papstthums dient, nur dem Klerus, insbesondere nur den Jesuiten zusteht, so sind die Christen an das Urtheil dieser geistlichen Instanz völlig gebunden, und diese hat es ganz in der Hand, jede beliebige Handlung, welche nach ihrer Meinung den Zwecken ihrer Kirche dienlich ist, mag sie auch die

ärgste Versündigung in sich schliessen, als eine „probable“, als eine solche, für deren Güte sich irgend ein wahrscheinlicher Grund anführen lässt, und desshalb als eine gerechtfertigte zu erklären.

In der Reformation scheint die Sittlichkeit nicht als selbständige Macht neben der Religion hervorzutreten, sondern mit dieser zu unzertrennlicher Einheit verschmolzen zu sein, namentlich in der durch und durch religiösen und von der Mystik der „deutschen Theologie“ wesentlich beeinflussten grössesten Persönlichkeit unter den Reformatoren, in Martin Luther, während bei Zwingli und Calvin die Interessen der praktischen Sittlichkeit oft unverkennbar vor den rein religiösen Interessen in den Vordergrund treten. Allein so falsch es ist, wenn man die Entstehung der Reformation ausschliesslich auf die Empörung des sittlichen Bewusstseins über die moralische Verderbniss in der römischen Kirche zurückführt, es ist doch unzweifelhaft, dass die Reformation wesentllch aus dem Gewissen des deutschen Volksgeistes geboren ist und dass das sittliche Bewusstsein ihr sehr energisch und sehr selbständig vorgearbeitet hat.

Dies tritt deutlich zu Tage in der öffentlichen Meinung, welche schon im 13. Jahrhundert eine Macht ist und so viel Einfluss besitzt, dass vor ihrem Forum sich zu rechtfertigen sowohl der Hohenstaufe Friedrich II. als sein päpstlicher Gegner sich gedrängt fühlen, und die bei Ausgang des Mittelalters gegenüber der Bevormundung des priesterlichen Beichtstuhls die Rechte der sittlichen Persönlichkeit energisch geltend macht, über die düstere mönchische Weltanschauung immer weiter hinausschreitend die Natur und das Menschenleben mit heiteren Blicken in fröhlichem Lebensmuth betrachtet und nicht mehr in der Flucht vor Weltgeschäften und Weltfreuden, in unnatürlichen Kasteiungen und mechanischen Andachtsübungen, sondern in ernster sittlicher Gesinnung und in der einfachen natürlichen Bethätigung derselben durch treue Pflichterfüllung das Heil sucht, die sittlichen Gebrechen und Schäden des damaligen Klerus aber auf das schärfste verurtheilt und geisselt und der Verachtung, dem Hasse des Volkes gegen den kirchlichen Skandal

jener Tage den rücksichtslosesten Ausdruck giebt, wie z. B. in solchen Sprüchwörtern: „wer sein Haus rein halten will, der hüte sich vor Tauben und Pfaffen“, und „was ein Mönch zu thun wagt, das schämt sich der Teufel zu denken“, und in den drastischen Bildern des damals berühmten Volksbuchs „Reineke Fuchs“, das von dem Treiben am päpstlichen Hofe schreibt, die ganze Macht daselbst habe Cardinal Nimmersatt, und Krümms-Recht sei päpstlicher Notar, der werde nächstens dem Teufel ein Ohr abschreiben. Zur Ausbildung solcher Stimmungen und Urtheile im Volksbewusstsein, namentlich im Bewusstsein des städtischen Bürgerthums haben unzweifelhaft die unter dem Namen der Humanisten bekannten damaligen Vertreter der Wissenschaft Vieles beigetragen. Das Ideal des Humanen, das diese Männer sich erwählt hatten und dem sie nachjagten, trug zwar noch dieselbe Gestalt, in welcher es von vielen Vertretern des klassischen Alterthums, namentlich der griechischen Welt aufgefasst war, nämlich die Gestalt einer glücklichen Mischung von Geist und Sinnlichkeit, in welcher der Zwiespalt zwischen Geist und Sinnlichkeit theils noch gar nicht hervorgetreten, nicht zum Bewusstsein gekommen, theils durch anmuthige Formen, durch das Gewand des Schönen und Gefälligen verhüllt ist. Aber die deutschen Humanisten hatten grossentheils, und jedenfalls mehr als die italienischen, die alte heidnische Humanität, wenn auch oft unbewusst, durch die sittlichen Ideen des Christenthums geklärt und vertieft; sie hatten überhaupt ihre ganze Geistesbildung, ihre wissenschaftliche Aufklärung, die Einen mehr, die Anderen weniger in den Dienst der höchsten sittlichen Aufgaben gestellt. Namentlich war es Erasmus von Rotterdam, der mit hohem sittlichen Ernst sich gegen die damalige Kirche öffentlich aussprach, das Fasten als eine menschliche Erfindung, ja als eine Tyrannei bezeichnete und vom Abendmahl schrieb: „Christus verachtet das Kauen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes; aber wenn du das zu sein strebst, was jene Ceremonie bedeutet, nämlich ein Geist mit dem Geiste Christi, wenn dich fremdes Unglück ebenso schmerzt wie dein eignes, dann opferst du im Abendmahl mit grossem Nutzen, weil du geistig opferst“.

Betreff der damaligen Geistlichkeit aber erklärte er vor aller Welt, es sei gefährlich, diesen „pestilenzialischen See" zu berühren und dieses „stinkende Kraut" anzufassen, weil sie den, der sie zum Zorn reizet, gleich für einen Ketzer ausschreien.

Dass dem Erasmus wie vielen anderen Humanisten jener Zeit diejenige sittliche Energie und heldenhafte Tapferkeit fehlte, die zur Durchführung des Reformationswerkes nothwendig war und die Luther gerade desshalb in so hohem Maasse zu eigen hatte, weil er sie durch sein unbegrenztes Gottvertrauen, durch seine heldenmüthige Glaubenszuversicht immer tiefer begründete und immer fester stählte, ist bekannt. Allerdings war der materiale Grundsatz, den Luther gegen die katholische Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit aufstellte, dass nämlich der Mensch allein durch den Glauben und nicht durch seine Werke, allein aus Gnaden und nicht durch sein Verdienst gerechtfertigt werde, ganz dazu angethan, die Sittlichkeit als von der Religion in den Hintergrund gedrängt und in den Schatten gestellt erscheinen zu lassen; und dass Luther in der That manchmals das Recht und die Bedeutung des sittlichen Selbstgefühls unterschätzt hat, ist unzweifelhaft und erklärt sich namentlich sofort daraus, dass er nicht nur zu der Augustinischen Auffassung von Sünde und Gnade, sondern auch zu der Prädestinationslehre Augustin's sich im Wesentlichen bekannte und keinen Anstand nahm, den Menschen mit einem Pferde zu vergleichen, das entweder vom Herrgott oder vom Teufel geritten und getrieben werde. Aber trotzdem hat Luther den Protest gegen das entartete Kirchenthum jener Zeit, der von seinen Vorgängern und Wegbereitern erhoben worden war, mit welterschütterndem Schall laut werden lassen und demselben erst die feste sittliche Grundlage, die kräftigsten Impulse und den rechten Nachdruck gegeben.

Luther hat schon dadurch der sittlichen Persönlichkeit zu selbständiger Entwickelung geholfen, dass er so nachdrücklich die Nothwendigkeit betonte, der Vergebung der Sünden gewiss zu werden. Denn gerade durch die Gewissheit, mit Gott versöhnt zu sein, kann der Mensch sich er-

seines persönlichen Werthes recht bewusst werden, und weil er sogar Gott dem Allerhöchsten mit einem gewissen Selbstgefühl gegenübertritt, — Luther, bei dem dieses Selbstgefühl zuweilen etwas Titanenhaftes hat, erzählt bekanntlich einmal von sich in seiner derben Ausdrucksweise, er habe dem Herrgott „den Sack vor die Thüre geworfen und ihm mit allen Verheissungen des Gebets die Ohren gerieben" —, so ist er sich bewusst, dass er nicht nur ein Mittel zur Verherrlichung der Gnade oder der Allmacht Gottes, sondern zugleich als eine selbstthätige Persönlichkeit Selbstzweck ist und dass er, wenn er in freier Entschliessung durch den Glauben an den in Christo geoffenbarten Liebeswillen Gottes sich hingiebt, im Dienste dieses Willens seine Freiheit nicht aufgiebt, sondern „ein freier Herr aller Dinge" ist, wiewohl durch die Liebe „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan". Wenn die Reformatoren lehrten, dass der Mensch allein durch den Glauben gerechtfertigt und selig werde, so enthielt diese Lehre einerseits, wie C. Hase fein bemerkt hat, „einen nur damals noch ungelesenen Freibrief gegen allen Dogmenzwang", der je länger je mehr das wissenschaftliche Streben von allen der wahrheitsuchenden Forschung angelegten Fesseln und Hemmschuhen erlösen und dem Aufschwunge der Wissenschaften, wie er im Humanismus zu Tage getreten war, erst die rechte Sanktion, die religiöse und sittliche, geben konnte, andrerseits aber auch eine Lossprechung der Sittlichkeit von den priesterlichen Vorschriften, durch welche das Verrichten gewisser „guter Werke", wie Fasten, Wallfahrten u. dgl. als zur Seligkeit nothwendig geboten ward, und eine Entbindung der sittlichen Persönlichkeit zur eigenartigen Bethätigung ihrer edelsten Kräfte. Wie sehr diese Bethätigung durch den Glauben angeregt und gefördert wird, bringt Luther zu originellem Ausdruck, wenn er schreibt: „der Glaube ist ein lebendig, kräftig, geschäftig Ding und fragt nicht erst lange, ob gute Werke zu thun seien, sondern ehe man noch fragt, hat er sie längst gethan". Hierbei ist zu erinnern, dass, genau genommen, nicht der Glaube, sondern dieselbe sittliche Person, welche, indem sie an die Gnade Gottes in Christo sich ergiebt, die That des

Glaubens vollbringt, auch die guten Werke thut, nachdem sie zu diesen Werken wie zu jener That von Gott gestärkt worden ist. Aber es ist wichtig, dass Luther den Glauben als eine Willensthat anerkennt, was er einmal in seiner bündigen Weise so ausdrückt, der Glaube sei „der lebendige Wille in uns“, ein ander Mal durch den markigen Zuruf bezeugt: „du musst es bei dir selber beschliessen, es gilt dein Leben“, denn „Jeder muss für sich selber auf der Schanze stehen“. Das Verhältniss von Glauben und guten Werken hat Luther am treffendsten in jenen Worten dargestellt: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen frommen Mann, sondern ein frommer Mann macht gute Werke. Denn es ist offenbar, dass die Früchte tragen nicht den Baum, sondern der Baum trägt die Früchte, und müssen also die Bäume eher sein als die Früchte. Wer gute Werke thun will, muss also nicht anheben an den Werken, sondern an der Person, so die Werke thun soll. Die Person aber machet Niemand gut denn allein der Glaube und Niemand macht sie böse denn allein der Unglaube“. Ob und wie weit dieser letzte Satz einer Beschränkung bedürftig ist, davon später. Im Uebrigen aber kann nicht treffender als hier geschehen, gegen eine todte Werkheiligkeit, die den Hauptnachdruck auf das äussere Thun legt, die lebendige Sittlichkeit gekennzeichnet werden, bei der Alles auf das Innere, auf die Gesinnung ankommt; nach Luther ist ja der Glaube „ein neuer Sinn“.

Allerdings muss hier darauf hingewiesen werden, dass schon bei Luther die Vermengung bzw. Verwechselung von Glauben und Glaubenslehre, von fides qua creditur und fides quae creditur sich findet, welche in der nachreformatorischen Zeit, namentlich nachdem durch den Summepiscopat der Landesfürsten der Cäsaropapismus mit seinem Grundsatz: cujus regio ejus religio, zur Herrschaft gekommen war, auf das sittliche Leben, insbesondere auf den Lebensnerv desselben, die Gewissensfreiheit so verhängnissvoll einwirkte und Tausende dazu verleitete, die kirchliche Rechtgläubigkeit an die Stelle der christlichen Sittlichkeit zu setzen, als ob jener schon die guten Früchte innewohnten, die nach Christi Wort der gute Baum bringen muss. Luther ist in dieser Beziehung

noch von dem katholischen Glaubensbegriff beeinflusst, wie man denn immer wieder ihm anmerkt, dass er ein Kind zweier Zeitalter, theilweise noch ein Kind des Mittelalters und des Mönchthums ist. Insbesondere hat er die mönchische Weltverachtung und Weltflucht nicht völlig von sich abgethan, die später in der von ihm begründeten Kirche durch den Pietismus aufgefrischt und auf's Neue zum Kennzeichen des wahren Christenthums gemacht wurde. Trotzdem aber hat man mit Recht von Luther's Weltsinn geredet; und wie Grosses er für die rechte sittliche Werthschätzung der weltlichen Lebenssphäre in Familie, Gemeinde und Staat, in Arbeit, Besitz und Genuss gethan hat, braucht hier nur kurz erwähnt zu werden. Durch Luther's Reformation ist das göttliche Recht der Obrigkeit, alle weltlichen Dinge zu regieren und zu leiten, ausdrücklich anerkannt und der Grundsatz ausgesprochen, dass das Evangelium die natürlichen oder positiven Gesetze nicht aufhebt, sondern sie bestätigt; durch dieselbe ist die Ehe als ein rein weltliches, bürgerliches Verhältniss, dessen Regelung dem Staat zufällt, und zugleich als ein von Gott begründetes Heiligthum dargestellt und hierdurch die Ehre und Würde des weiblichen Geschlechts viel fester und sicherer begründet, als dies durch die Anbetung der Gottesmutter und Himmels-Königin Maria und durch den ritterlichen Minnedienst des Mittelalters jemals geschehen konnte. Wie die Reformatoren, namentlich Luther selber mit fröhlichem Behagen an den Gütern und Genüssen der Welt theilzuhaben durch Wort und Beispiel anleiteten, so haben sie die weltliche Arbeit als Selbstzweck, als die sittliche und sittigende Lebensmacht anerkannt, welche auch da, wo sie des äusseren Lohnes entbehrt, ihren Lohn in sich selber trägt. Während die römische Kirche die Stunden der anbetenden Ruhe in Gott, Horasingen, Selbstpeinigungen u. dgl. viel höher achtete als die wirthschaftliche Arbeit, ist durch die Reformation den christlichen Völkern zu immer klarerem Bewusstsein gebracht, dass die Thätigkeit, in welcher ein Mensch auf dem von ihm erwählten Gebiet etwas Nützliches zu schaffen sich redlich bemüht, seine Berufsarbeit ist, d. h. auf göttliche Berufung zurückzuführen ist, und

dass der Mensch vor Allem durch fleissige treue Erfüllung seiner weltlichen Berufsaufgaben sein Leben zu einem rechten Gottesdienste macht, welcher im Vergleich zu dem religiösen Cultus so wenig etwas Niedrigeres ist, dass vielmehr dieser sein göttliches Recht und seine Segenskraft erst dann erweist, wenn er zu der Arbeit des weltlichen Berufs immer neue Freudigkeit und Tüchtigkeit verleiht.

Durch die Neugestaltung der Lehre von der Busse hat die Reformation noch besonders zur Kräftigung des sittlichen Bewusstseins und zur selbständigen Entwicklung desselben beigetragen. Die katholische Kirche hatte in der officiellen Lehre die attritio, d. h. denjenigen Schmerz über die Sünde, der nur aus Furcht vor der Strafe hervorgeht, für genügend erklärt, in der populären Praxis aber die Busse in ähnlichem Sinne gefasst wie das bürgerliche Recht, nämlich im Sinne der Strafabbüssung und Wiedergutmachung, wozu der etymologische Zusammenhang sowohl des deutschen Wortes „Busse“ als des lateinischen Wortes „poenitentia“ Anleitung gegeben hatte. Die Reformatoren aber, von der biblischen Bedeutung des griechischen Wortes μετάνοια ausgehend, fassten die Busse als gründliche Sinnesänderung. Luther in seinen gegen den Ablasshandel gerichteten Thesen erklärt, Christus wolle, dass das ganze Leben seiner Gläubigen Busse sei; und Melanchthon in der Augustana fordert als ersten konstituirenden Theil der poenitentia die contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Allerdings fordert er alsbald als zweiten Theil der Busse den Glauben, aus welchem dann die Früchte der Busse in guten Werken erwachsen; und dies hat insofern seinen guten Sinn, als einerseits die Reue und Busse erst eine recht gründliche wird, wenn sie nicht allein von sittlichem Ernst, sondern auch von dem religiösen Gefühl der Gottesfurcht und der Sehnsucht nach Gott durchdrungen ist und der Mensch an sich selbst erfährt, was Melanchthon in der Apologie mit den Worten beschreibt: in his terroribus sentit conscientia iram Dei adversus peccatum, und als andererseits die Busse nur ein negatives Resultat haben und keine positive Sittlichkeit erzeugen würde, wenn nicht der Mensch im Glauben die von

Christo dem geängsteten Herzen dargebotene Gnade Gottes in herzlichem Vertrauen ergriffe und sich von derselben ergreifen liesse. Ohne das Wort von dieser dem Glauben entgegenkommenden, ja zuvorkommenden Gnade würde der Mensch gar nicht wagen, mit seiner Sünde zu Gott zu kommen, und, wie es in der Apologie einmal heisst, die menschliche Natur würde den Zorn Gottes gar nicht ertragen können, wenn sie nicht durch das Wort Gottes, — damit ist hier selbstverständlich die Gnadenverheissung Gottes gemeint, — unterstützt würde. Aber nur dann, wenn dem Menschen das Gewissen geschärft ist, so dass er die Last seiner Schuld als eine unerträgliche und die Sünde als eine herabwürdigende, seinen ganzen inneren Werth in Frage stellende feindliche Macht empfindet, kann der rechte Glaube durch das Evangelium im Herzen geweckt werden, und ganz treffend ist es daher, wenn Melanchthon einmal schreibt, der Glaube entstehe in der Busse. Die praktische Nöthigung, Gott zu suchen, wird viel tiefer und ernstlicher, als in der Naturreligion durch allerlei Leibesnöthen, dem Menschen in der wahren, der ethischen Religion durch die Busse zum Bewusstsein gebracht; und obwohl er seinen Zweck, die Erlösung seiner sittlichen Persönlichkeit aus der Knechtschaft der Sünde bzw. die Bewahrung vor dieser Knechtschaft, nur dann erreicht, wenn er sein Verhältniss zu Gott nicht zum blossen Mittel für diesen Zweck macht, sondern in Gottes Willen sich unbedingt ergiebt und sich selbst, seine sittliche Persönlichkeit und ihre Freiheit in den Dienst dieses Willens stellt und zum Mittel für Gottes Zwecke macht, so ist die Thatsache doch zweifellos, und zu ihrer Klarstellung hat die Reformation wesentlich beigetragen, dass der Mensch durch die sittliche Bedrängniss, die ihm in der Busse zum Bewusstsein kommt, mächtig zu Gott getrieben wird, dass also das sittliche Bewusstsein es ist, durch welches das religiöse erregt, geklärt und vertieft wird. — Oft genug ist es auch die Sittlichkeit gewesen, welche einer irre gegangenen und verkommenen Religiosität Busse gepredigt und ihr die Wege zur Umkehr gezeigt und gebahnt hat.

Dies zeigt sich in der nachreformatorischen Zeit ganz

besonders gegen Ende des 17. und im 18. Jahrhundert. Hatte die Reformation dadurch, dass sie dem sittlichen Geiste des Volkes neue Impulse gab, auch auf die römische Kirche reinigend eingewirkt und ihr zur Abstellung einer ganzen Reihe grober Unsitten und schmählicher Missbräuche Veranlassung gegeben, so erlahmte in der nachfolgenden Zeit der sittliche Geist zusehends, und namentlich trat in Deutschland durch das namenlose Elend und die entsetzlichen Gräuel des dreissigjährigen Krieges wie in materieller, so auch in moralischer Beziehung ein jämmerlicher Nothstand ein. Während in den kirchlichen Gottesdiensten die grossen ethischen Ideen und Kräfte des Christenthums vor konfessionell dogmatischen Formulirungen der christlichen Glaubenslehren und vor oft sehr gehässigen, giftigen Angriffen auf Andersgläubige zurücktraten, gelangte der scheussliche Wahnwitz der Hexenprocesse in demselben Lande zur höchsten Blüthe, in welchem der Protest der Geistesfreiheit gegen die Tyrannei des päpstlichen Aberglaubens zu siegreichem Durchbruch gelangt war; und im Volke herrschte neben dem finstersten Teufelsglauben die frivolste Verläugnung aller frommen Scheu. Die Wissenschaften, deren Fesseln schon vor der Reformation und erst recht durch dieselbe gebrochen waren, dienten nicht mehr zur Befriedigung eines begeisterten sittlichen Strebens nach Wahrheit und Klarheit, sondern nährten einen geistlosen Formalismus der Scholarchen und einen schmählichen Pennalismus der Scholaren. Statt ein patriotisches Nationalgefühl zu pflegen, wie es namentlich auch durch Luther wachgerufen und zu sittlicher Erziehung des Volks fruchtbar gemacht geworden war, äffte man fremde Sprache und Sitte, am meisten fremde Sittenlosigkeit, besonders französiche nach; und so gross und so weit verbreitet war die geistige Verwesung, dass es schien, als müsse unausbleiblich dem Volke für immer alle Selbstachtung verloren gehen. Als aber nach dem dreissigjährigen Kriege allmählich wieder eine feste bürgerliche Lebensordnung, namentlich in den Städten, mit selbständigen sittlichen Anschauungen und Anforderungen sich ausbildet, da erhebt sich das moralische Gemeingefühl des Volkes, ob auch oft in einseitiger Weise, doch im Be-

wusstsein seines guten Rechts gegen die Entartung des Zeitgeistes, auch gegen die auf Seiten der Kirche stattgefundenen streitsüchtigen Uebergriffe und heillosen Verirrungen. Dieses Gemeingefühl hat sich ebenso kräftigen Ausdruck wie weite Verbreitung in dem vielgelesenen Volksbuch „Simplicissimus" geschaffen, dessen Verfasser die Ausgeburten seiner Zeit in drastischen Bildern darstellt bzw. geisselt, und der, während er einerseits die unmenschliche Verkommenheit, die vollendete Treulosigkeit und Frivolität, die dämonische Wildheit und Bossheit eines entarteten Geschlechts zu ergreifender Darstellung bringt, andrerseits den Teufelsglauben, das Hexen- und Zauberwesen an den Pranger stellt, einen nationalen Helden der Zukunft, durch dessen Schilderung er seinen patriotischen Schmerz über die unglückseligen Zustände des Vaterlandes zu sänftigen und das deutsche Nationalgefühl wachzurufen weiss, als den Friedensfürsten vorführt, der von einem Concilium der frömmsten Theologen eine christliche Glaubensform aufstellen lässt, in welcher sich alle Confessionen vereinigen und die einheitliche Weltreligion aufrichten. In demselben Sinne wirkte, namentlich auf pädagogischem Gebiet Comenius, eine Persönlichkeit von hoher sittlicher Würde, ein begeisterter Herold der Humanität, der keine konfessionelle, sondern eine nationale Einheitsschule wollte und als deren Aufgabe hinstellte, die Menschen zu Menschen zu bilden, die angeborne Anlage zum Guten, die unter dem unaufhörlichen Einfluss der göttlichen Güte stehende Natur des Zöglings zum glücklichen Knospen hervorzulocken. Zu späterer Zeit, aber in demselben sittlichen Geiste, beginnt Leibnitz, der Begründer der neueren deutschen Philosophie, seine wunderbar vielseitige und ebenso tiefgreifende Wirksamkeit. Während Spinoza mit seinem Dualismus in der Ethik „durch das negative Verhältniss der Vernunft zu den organischen Trieben und Leidenschaften" den quietistisch-asketischen Charakter begründete, vertritt Leibnitz mit der vorher bestimmten Harmonie seiner die Welt bildenden Monaden in allen Stücken die Selbstthätigkeit, fördert nicht nur die Wissenschaften mächtig, sondern auch die allgemeine Civilisation, sucht ein mit der Vernunft harmonirendes Christen-

thum und eine Vereinigung aller christlichen Confessionen und Kirchen in solchem Christenthum und wirkt ebenso segensvoll wie rastlos nach dem von ihm ausgesprochenen Grundsatz: „Es giebt keine Frömmigkeit, wo keine demüthige Liebe ist, und ohne dienendes Wohlthun keinen aufrichtigen Gottesdienst“. Von dessen Nachfolger Wolf und der Leibnitz-Wolf'schen Philosophenschule unterstützt, kämpft C. Thomasius gegen den zopfigen, aber durch Gewohnheit ehrwürdig gewordenen Formalismus seiner Zeit und bringt insbesondere auch die scheusslichen Hexenprocesse gründlich in Misskredit. Der Begründer des Pietismus, J. J. Spener, so vielfach anderen Sinnes als er, stimmt darin mit ihm völlig zusammen, dass er wie Thomasius „nach der Befreiung des Geistes von starrer Satzung und nutzloser Wortgelehrsamkeit strebt, den Glauben und das Wissen in lebendiges Wirken überzuleiten, der Rohheit des Zeitgeistes in Sitten, Neigungen und Geschmack entgegenzuarbeiten sucht“. Wie innig auch Spener's ganzes Streben von tief religiösem Empfinden, von christlicher Frömmigkeit durchdrungen war, so war es doch ein starkes ethisches Interesse, das ihn in den Kampf gegen den Orthodoxismus wie gegen jenen Quietismus trieb, der auf den Lehrsatz der Reformation von der Rechtfertigung allein durch den Glauben sich zu berufen durchaus nicht das Recht hatte, der aber bei einseitiger Auffassung dieses Satzes und bei oberflächlicher Deutung des Wortes „Glauben“ nur zu oft daraus gefolgert wurde und der in falschem Vertrauen auf die göttliche Gnade das Vorwärtsstreben auf dem Wege der sittlichen Reinigung und Veredlung versäumte. Wiederum gegen die Einseitigkeit des Pietismus, der durch Spener und A. H. Franke eine ausserordentlich heilsame Neubelebung des religiös-sittlichen Geistes im Christenvolke geschaffen hatte, danach aber mehr und mehr dogmatisch engherzig und, die hohe Bedeutung des volksthümlichen Gemeinschaftslebens verkennend, weltflüchtig wurde, erhob sich nicht vergeblich die Moral der modernen Aufklärung. Wie viel Mängel und Einseitigkeiten auch dieser Moral anhaften, ebensowohl der des deutschen Rationalismus und des englischen Deismus, wie der des französischen Naturalismus, sie

hatte ihr gutes historisches Recht. Gegenüber jenem Pessimismus, womit der spätere, theilweise im Schlepptau des Orthodoxismus wandelnde Pietismus das Augustinische Dogma von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen zu einigem Guten und von der völligen Verderbtheit seiner Natur zum höchsten Maassstab bei der Beurtheilung des ganzen Weltlebens machte, war es geschichtlich nothwendig, dass jene Moral die natürliche Güte des menschlichen Herzens betonte; und wie stark dies auch von J. J. Rousseau übertrieben worden, es war ein heilsamer Gegendruck gegen das Uebergewicht jenes pietistischen Christenthums mit seinem unnatürlich gesteigerten Sündenbewusstsein, welches durch sein immer erneutes Zurückschauen auf die begangenen Uebelthaten und ihre verunreinigenden Wirkungen die innerste Seele stets auf's Neue zu beflecken geeignet und daher jedem feineren sittlichen Gefühl anstössig war. Insbesondere gegen die orthodox-pietistische Ueberschätzung der göttlichen Gnadenwirkungen im Menschen erhob sich der sittliche Geist in der Moral der Aufklärung; und hatte schon Melanchthon synergistisch den Heilsweg des Menschen im Interesse der sittlichen Persönlichkeit als einen solchen dargestellt, auf welchen der Mensch nicht bloss durch göttliche Gnadenmächte gezogen und getrieben wird, sondern den sein Geist mit dem göttlichen zusammenwirkend wenigstens insofern selbständig wandelt, als er das verkehrte Widerstreben des Herzens gegen Gottes Gnade überwindet und dem innersten Sehnen seiner Seele nach Versöhnung und Erlösung Recht giebt und Folge giebt, so hat die Moral der Aufklärung, insbesondere auch die des deutschen Rationalismus mehr oder weniger klar das zum Bewusstsein gebracht, dass alle Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes den Menschen nicht erlösen können, wenn dieser nicht selber dabei mitthätig ist, dass das Gute, welches nur Gottes Werk, nicht aber zugleich des Menschen eigne That wäre, ihm weder zu innerer Befriedigung gereichen noch als ein sittlich Gutes angerechnet werden könnte, ebenso wenig wie die Sünde des ersten Menschen seinen Nachkommen als Schuld angerechnet werden kann. Ebenso berechtigt war die Aufklärung des 18. Jahrhunderts in ihrem Proteste

gegen die weltverachtende Praxis des pietistischen Christenthums. Gegenüber jener tristen Anschauung, welcher diese irdische Welt theils wie ein finstres Thränenthal, theils wie ein vom Satan beherrschtes Reich des Bösen erscheint und die, an einer die menschliche Gesellschaft von innen heraus erneuernden und organisirenden sittlichen Thätigkeit verzweifelnd und desshalb auf dieselbe verzichtend, nur auf die Hinüberrettung vereinzelter Seelen in das Himmelreich Bedacht nimmt, betonte mit gutem geschichtlichen Recht die aufklärerische Moral jener Zeit, namentlich auch der Engländer J. Bentham, den Werth dieses gegenwärtigen Weltlebens und die sittliche Aufgabe des Menschen, für dieses Leben einen Nutzen zu schaffen und mit möglichst geringen Opfern, die dem eigenen Interesse auferlegt werden müssen, möglichst viel Nützliches für Andere zu schaffen.

Es hiesse, Wasser in's Meer tragen, wollte man alles das aufzählen, was der wahrhaft sittliche Geist in der Moral des 18. Jahrhunderts theils verkehrt und unbrauchbar findet, theils mehr oder weniger vermisst. Bekanntlich endigte dieselbe auf der einen Seite mit einem Utilitarismus, welcher Zweckmässigkeitsgründe an Stelle sittlicher Motive und Klugheitsregeln an Stelle der Pflichtgebote setzte, auf der anderen Seite mit einem Materialismus, der die Naturtriebe als höchstes Sittengesetz proklamirte; und J. Kant war es, der, wie er durch seine Erkenntnisstheorie den theoretischen Materialismus unhaltbar machte, so durch seinen von aller Erfahrung unabhängigen „kategorischen Imperativ“ dem Sittengesetz die demselben gebührende Majestät zurückgab, vor welcher der Mensch ohne Rücksicht auf Nützlichkeit, Neigung, Interesse u. dgl. in unbedingtem Gehorsam sich beuget. Aber Kant betont die sittliche Autonomie des Menschen oft in einer Weise, dass der Gottesglaube ganz dadurch ausgeschlossen zu werden scheint. „Das Thun muss als aus des Menschen eignem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend und nicht als Wirkung vom Einfluss einer äusseren höheren Ursache vorgestellt werden“; das ist Kant's Grundsatz. Obgleich er denselben nicht consequent durchführt, sondern die Möglichkeit, dass sein supranaturaler,

der Welt äusserlich gegenüberstehender Gott auf unerklärliche Weise den Willen des Menschen bestimme, zugiebt, will er doch von einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott Nichts wissen, sondern erklärt es für Schwärmerei, eine solche zu erstreben und zu empfinden. J. G. Fichte aber, der mit einer bewunderungswürdigen Energie seines sittlichen Willens der ganzen Erscheinungswelt nur insofern einen Werth zuerkannte, als sie „Material unsrer Pflicht" ist und der in der trübsten Zeit der Fremdherrschaft auf Pestalozzi, weil dieser in edler Selbstverläugnung das individuelle Vermögen des Menschengeistes zu bewusster Willenskraft zu erziehen bestrebt war, als auf einen Retter hinwies und erklärte, dass allein die sittliche Erziehung, die Bildung eines festen und unfehlbar guten Willens im Menschen Hülfe in der Noth der Zeit bringen könne, sprach es öffentlich aus: „Der Glaube an die nach sittlichen Grundsätzen organisirte Anordnung des Weltlaufs bedingt noch nicht zugleich den Glauben an einen persönlichen, diese Zwecke stiftenden Gott, sondern nur an eine immanente, von selbst und ohne persönliche Ursache in der Welt vorhandene moralische Weltordnung". Da diese Weltordnung nach Fichte's Meinung nur in der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu Tage tritt, so schreitet er weiter zu der Behauptung fort, dass der Mensch mit seinem nothwendigen Zwecke, seiner Freiheit und deren Bestimmung das absolut Positive und Kategorische sei, über welches man nicht weiter zurückgehen könne. Zwar hat diese Philosophie später eine wesentlich andere Wendung genommen, ist aber mit dieser wenig in das Bewusstsein der sittlich gebildeten Volkskreise gedrungen, während sie in ihrer ersten Gestalt mit der Kant'schen Philosophie weitverbreiteten Einfluss gewann und den alten vulgären Rationalismus dadurch überwand, dass sie ihm neues Leben einhauchte, so dass er einerseits von hohem sittlichen Idealismus beseelt ward, andererseits die Religion im Grunde nur als Sittlichkeit fasste, als die sittliche Gesinnung und Lebensführung, welche mit dem Bewusstsein verbunden ist, dass die Pflichtgebote göttliche Gebote sind.

So tiefgreifend Schleiermacher's Einfluss auf die protestantische Welt und so bedeutungsvoll insbesondere seine Begriffsbestimmung der Religion war, wodurch er sie weder als Wissen noch als Thun, noch als Beides, sondern als eine Bestimmtheit des Gefühles definirte, — in mancher Beziehung hat er zu der Selbstherrlichkeit des sittlichen Bewusstseins, zu welcher die Kant-Fichte'sche Philosophie im damaligen Zeitbewusstsein den Grund gelegt hatte, wesentlich beigetragen. Denn indem er die Religion als das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" bezeichnete, liess er eine lebendige Beziehung der Religion zur Moral vermissen. Seine Frömmigkeit ist nur eine Passivität, während die Sittlichkeit durchaus Activität ist; zwischen seinen „Reden über die Religion" und seinen „Monologen" besteht kein innerer Zusammenhang; und das menschliche Ich, das in diesen Monologen seine Bekenntnisse niederlegt, redet aus dem Bewusstsein unbeschränkter Selbstbestimmung die kühnste Sprache menschlicher Freiheit. Ja, weil Schleiermacher nicht nur, um die Autonomie der sittlichen Persönlichkeit zu wahren, die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers ablehnt, sondern auch die sittlichen Werthe, anstatt sie zugleich als Träger sittlicher Normen zu begreifen, nur als Güter darzustellen und die ganze Sittenlehre nur als die Beschreibung des thatsächlich Vorhandenen, nicht aber als Forderung dessen, was noch nicht ist, aufzufassen scheint, so ist ihm schon öfters der Vorwurf gemacht, dass seine Ethik eine naturalistisch empirische sei, ein Vorwurf, der stets auf's Neue dadurch veranlasst wird, dass Schleiermacher einmal das Sitten*gesetz* als solches ablehnt und sodann den Ausdruck „Natur" gebraucht, wo Andere „Wesen" setzen würden, der aber jedenfalls insofern unbegründet ist, als Schleiermacher, wenn er das sittliche Thun als ein der Vernunft von selber schon „natürliches" Thun bezeichnet, hiermit nichts Anderes sagen will, als dass das sittliche Thun in dem idealen Wesen des Menschen begründet und das Sittengesetz ein diesem Wesen immanentes Gesetz ist. Immerhin aber hat er, trotzdem in seiner „christlichen Sitte" zum grossen Theil Fragen, die mehr das Dogma und den Cultus als die Ethik betreffen,

erörtert werden, den inneren Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit nicht genügend zu seinem Rechte kommen lassen, vielmehr zur Verbreitung der Meinung beigetragen, dass die Sittlichkeit auch ohne Religion auskommen könne und das sittliche Leben von der Religion wie von einer Musik himmlischer Harmonieen, die im Nothfall auch entbehrlich sei, gleichsam nur begleitet werde. Diese Meinung ist in dem Aufschwung, den das deutsche Geistesleben in der Blüthezeit unsrer klassischen Literatur genommen hat, eher befestigt als erschüttert worden; und so gewiss das religiöse Bewusstsein durch diesen Aufschwung mitgefördert bzw. geklärt und vertieft worden ist, eine weitaus grössere Förderung hat das sittliche Bewusstsein dadurch empfangen. Das Lessing-Herder-sche Humanitäts-Ideal, „die schöne Seele“ Schiller's, in welcher Pflicht und Neigung völlig harmoniren, Göthe's Christenthum „der Gesinnung und der That“, das er gegenüber dem Christenthum „des Worts und des Glaubens“ fordert, soll zwar den religiösen Glauben nicht ausschliessen bzw. ersetzen, nimmt aber zur Religion und Kirche oft eine so selbständige Stellung ein, wie der Mann zu der mütterlichen Freundin, von welcher seine Kindheit behütet und verschönt wurde, oder wie die praktische Lebensauffassung und Lebensarbeit zu der Poesie, deren sie sich freut, aber nicht nothwendig bedarf. In den deutschen Freiheitskriegen wurden allerdings die verschiedensten und weitesten Volkskreise sich wieder dessen bewusst, dass die Religion mehr ist als ein poetischer Schmuck des Lebens und die Kirche mehr als eine Kinderbewahranstalt, dass insbesondere die wahre christliche Religion die Herzen mit wunderbarer Thatkraft und Siegeszuversicht, selbstverläugnender Hingebung und todesfreudigem Duldermuth zu durchströmen vermag; und obgleich ein gutes Theil der wunderbaren Erhebung des deutschen Volksgeistes im Jahre 1813 dem Pflichtbewusstsein zuzuschreiben ist, welches Kant's kategorischer Imperativ und Fichte mit seinen „Reden an die deutsche Nation“ wachgerufen und gestählt hatten, diese Erhebung war doch der Hauptsache nach eine tief religiöse, deren Wirkungen auch nach dem Kriege noch in einem wesentlichen Erstarken des christlich frommen

Glaubens und Lebens, theilweise auch der christlich kirchlichen Sitte deutlich zu Tage traten. Allein diese Nachwirkungen waren keine bleibenden, namentlich auch desshalb, weil es an einer grossen staatlichen und kirchlichen Gemeinschaft fehlte, für deren Bedeutung die Kant-Fichte'sche Philosophie ebenso wenig das rechte Verständniss hatte wie der Pietismus, — Fichte unterschätzte selbst die Familiengemeinschaft so sehr, dass er mit Rousseau die Isolirung der Kinder forderte, — und auf deren hohen Werth erst nachdrücklich wieder hingewiesen zu haben Hegel das grosse Verdienst hat. Als aber die von einem Theil der Hegel'schen Schule behauptete Harmonie zwischen dem altkirchlichen Dogma und der modernen Philosophie immer deutlicher als ein blosser Traum sich offenbarte, dessen schönes Gebilde namentlich von Feuerbach und D. Strauss mit rauher Hand zerstört wurde, als die immer weiter fortschreitenden Erkenntnisse der Naturwissenschaften allem Supranaturalismus den Boden zu entziehen schienen und als dann die in den Freiheitskriegen erwachte religiöse Begeisterung den Angriffen der Wissenschaft gegenüber sich immer mehr in die festen Burgen der alten Orthodoxie flüchtete und von den Mauern derselben sich nicht nur schützen, sondern auch gefangen halten liess, als eine halb modern, halb pietistisch gekleidete Rechtgläubigkeit im Bunde mit politischen Reactionsbestrebungen alle Rechte der sittlichen Persönlichkeit als bloss „subjective" mit „frommen" Schlagwörtern niederwerfen und hinter „objectiven" Schlagbäumen in sicherem Gewahrsam halten und unschädlich machen wollte, da war es wiederum der sittliche Geist im deutschen Volke, welcher mit vollem Nachdruck hiergegen Protest erhebend sich seines guten Rechts auf Behauptung seiner Selbständigkeit und Würde klar bewusst ward; und wie in der Philosophie zu Kant's erkenntnisstheoretischer Grundlage, so im praktischen Leben ging man zu Kant's kategorischem Pflichtgebot zurück. In der Gegenwart hat durch die socialen Fragen, die das Volksinteresse in so hohem Maasse erregen, die Ethik, namentlich die Socialethik ganz besonders grosse Bedeutung gewonnen. Allgemeiner als früher wird, wenigstens bei den denkenden

Menschen die Gewöhnung, an alle socialen Verhältnisse und Zustände den sittlichen Maassstab zu legen, alles Bestehende, das Heilige wie das Profane, auf seine sittliche Berechtigung hin zu prüfen, oft auch in solchen Kreisen, die zu materialistischen Lebensanschauungen stark geneigt sind. Andrerseits erscheint diesen Lebensanschauungen gegenüber, die, je mehr sie wissenschaftlich discreditirt worden, in desto breiteren Schichten der ungebildeten Bevölkerung sich einnisten, weil sie den schlechten niedrigen Leidenschaften dieser Schichten willkommene Rechtfertigung bieten, einem sehr grossen Theil der Gebildeten das sittliche Bewusstsein als der einzige sichere Halt, als der unerschütterliche Grund, auf welchem allein die höheren Anlagen und edleren Triebe der Menschheit eine bleibende Heimath finden und zu fruchtbarer Entfaltung gelangen können. Eine protestantische, zahlreich und ansehnlich vertretene theologische Schule der Gegenwart scheint nicht abgeneigt, mit diesem Standpunkt zu paktiren, in einzelnen ihrer Vertreter sogar bereit zu sein, denselben mehr oder weniger zu dem ihrigen zu machen. Während aber die angesehensten Führer dieser Ritschl'schen Schule durch die einzigartige Bedeutung, welche sie der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christo zuerkennen, den christlichen Charakter ihres ethischen Systems aufrechterhalten, stellen neuere Geschichtschreiber der Ethik, wie z. B. Th. Ziegler das Christenthum, auch die christliche Ethik als etwas der Vergangenheit Angehörendes dar; und wenn sie auch zugeben, dass die moderne Bildung jedenfalls noch mit tausend Fäden im Christenthum wurzelt, wenn sie auch nicht mit voller Bestimmtheit verneinen wollen, dass neben unsrer modernen Weltanschauung die christliche noch fernerhin bestehen könne, sie lassen auf die Geschichte der christlichen Ethik die Darstellung einer modernen Ethik folgen, welche nicht nur von christlicher Religion, sondern auch von christlicher Sittlichkeit sich emancipirt zu haben scheint.

Was die sittlichen Ideen und Grundsätze des Christenthums betrifft, so wird sicherlich das Göthe'sche Wort Recht behalten: „Mag die geistige Cultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung

und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen". Wird aber das Ergebniss der geschichtlichen Entwickelung eine immer selbständigere Stellung der Moral zum religiösen Glauben und schliesslich ihre völlige Unabhängigkeit von diesem sein? Weit verbreitet ist diese Meinung, und auch wir scheinen derselben Vorschub geleistet zu haben, indem wir im ersten Theile dieser Abhandlung zu zeigen unternahmen, dass die Moral für ihre theoretische Begründung den religiösen Glauben nicht zuhülfezunehmen brauche, sondern seiner entrathen könne. Indess anders wird sich in dieser Hinsicht die Sache gestalten, wenn wir jetzt die Frage zu beantworten suchen, ob und wieweit die Sittlichkeit zu ihrer praktischen Bethätigung auf die Hülfe der Religion, speciell der christlichen angewiesen ist.

Das Schicksal der Seele nach dem Tode.

nach mandäischen und parsischen Vorstellungen.

(Fortsetzung und Schluss.)

Die neue Bekleidung der Seele.

Wenn, im Tractat von Jôhannâ's Ausgang, Mandâ d'Hajjê die Bitte des Täufers gewährt, dass er ihm die Hand auflegen und ihn mit sich führen möge, so entledigt er ihn infolge dessen seines Leibes. „Er liess ihn ablegen“ heisst es r. 193, 7 ff. „den Rock von Fleisch und Blut, und zog ihm an ein Gewand von Glanz und hüllte ihn in einen guten, reinen Turban von Licht“. In diesem neuen Anzug geht die Auffahrt von statten. — Ebenso in dem Tractat, welcher den Heimgang des Adam erzählt, dem zweiten im linken Genzâ. Der Vater des Menschengeschlechts ist ganz unglücklich über den Verlust seiner irdischen Hülle, er weint und lamentirt. Da spricht (l. 16, 2) der Todesengel zu ihm: „Hebe deine Augen auf und sieh die Lichtwolke, welche dir, Adam, entgegenkommt, welche vier Männer, die Söhne des Lichts, dir zuführen: tausendmaltausend Parasangen durchzieht die Wolke, die dir entgegengekommen ist. Es sind darein gewickelt und gelegt Gewänder von Glanz, reine Turbane von Licht (oder: Glanzgewänder, reine Lichtbinden), und sind dareingelegt prangende Kronen, die weit (oder viele) und endlos sind“.

Diesen und ähnlichen Stellen entsprechen die Gebote über die Kleidung, welche die Gläubigen tragen sollen. Sie lauten im Genzâ r. 25,12: „Zieht Weisses an und bedeckt (oder umhüllt) euch mit Weissem, nach dem Bilde der Kleider von Glanz und der Gewänder von Licht; und setzt weisse

Kopfbinden auf, nach dem Bilde der prangenden Kronen; und bindet weisse Gürtel um, nach dem Bilde der Gürtel lebenden Wassers, welche die Utrâ's um ihre Lenden binden; und legt eingerissene (?) Schuhe an; und nehmt Stäbe in eure Hände, gleich den Stäben lebenden Wassers, welche die Utrâ's nehmen am Ort des Lichts!“

Auf solchen Vorschriften beruht noch heute bei den Mandäern der weisse Ornat, das Rastâ. Es ist erstlich die Amtskleidung der Priester; ferner, mit geringer oder gar keiner Abweichung, auch die Tracht, in welcher jeder Mandäer beerdigt wird. Es versteht sich, dass auch diejenigen, welche sich der Masseqtâ-Weihe, wodurch sie schon auf Erden gleichsam Himmelsbürger werden, unterziehen, in jener Kleidung erscheinen. Nach Siouffi, der seine Angaben von einem zum Katholicismus übergetretenen mandäischen Priesteramtscandidaten erhalten hat, ist sie auch jedem Laien zur Theilnahme an dem jährlichen Tauffest und bei der Trauung vorgeschrieben [1]).

Die weisse Priestertracht lässt sich bei manchen altsemitischen Völkern nachweisen, und ist bei gewissen Secten heidnischen Ursprungs, wie zum Beispiel den harrânischen Sabiern bis zuletzt beibehalten worden; darauf, dass die Priester der Parsi ebenfalls weiss gekleidet gehn, ist also kein Gewicht zu legen. — Die Vorschrift, das Alle, wenigstens zu gewissen religiösen Feierlichkeiten, sich weiss tragen sollen, erklärt sich bei den Mandäern aus dem in ihrem Cultus überall vorherrschenden Bestreben, das Heil und die Segnungen der Lichtwelt in den Formen der Religion abzubilden. — Zu der Todtenbestattung in weisser, und zwar in der vollen priesterlichen Kleidung, giebt es in dem jüngeren Parsismus ein hübsches Seitenstück.

In dem oben schon herangezogenen siebenundachtzigsten Abschnitt des Sad-Dar ist nämlich angeordnet, dass zum

1) Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs, par M. N. Siouffi, vice-consul de France à Moussoul. Paris. Imprimerie Nationale. Ernest Leroux éditeur. 1880. Daselbst p. 97, 107, 120 ff. etc. Ueber den Werth und den Unwerth dieses Buches näheres in meiner Mandäischen Religion. S. 9 ff.

Besten der Verstorbenen ausser andern Dingen auch ein Anzug gestiftet werden soll. Es sei ein neuer Anzug von in allen Stücken gleicher Qualität erforderlich, und zwar Turban, Hemd, Jacke, Gürtel, Hosen, Schuhe oder Stiefel, und Schleier. Es möge darum ein Anzug von solcher Beschaffenheit sein, weil die Kleidungsstücke, welche den Seelen in der Geisterwelt gegeben werden, denen des gestifteten Anzuges entsprechen. Sie würden also bei der Begegnung mit ihren dort bereits wohnenden Verwandten diesen zur Schande gereichen, wenn sie nicht gut gekleidet erschienen. Es gezieme aber der Geistlichkeit, jene Anzüge für sich zu behalten, weil die Seelen ihnen am nächsten seien [1]).

Nach dieser Parallele darf vermuthet werden, dass die Kleidung, welche die Parsi beim Ableben eines Angehörigen der Geistlichkeit schenken sollen, ehedem dem Todten selber angelegt wurde. Allerdings passt solche Einkleidung nicht zu der Sitte, die Leichname durch Hunde und Vögel entfleischen zu lassen. Allein, schon die im Avesta gegen das Begraben von Todten angedrohten Strafen beweisen, dass der Parsismus in manchen Gebieten, die er sich eroberte, die Beerdigung erst ausrotten musste, sodass wir an die alten Königsgräber und ihre Inschriften noch gar nicht zu erinnern brauchen [2]).

Ihrerseits erfährt die mandäische Sitte, die Todten im Priesterornat zu bestatten, aus den parsischen Texten eine Beleuchtung, wodurch ihr Zweck, die Kleidung abzubilden, welche der Seele nach Ablegung des Rocks von Fleisch und Blut aus der Lichtwelt gebracht und geschenkt wird, deutlicher denn je zu Tage tritt.

---

1) Uebersetzung von E. W. West, a. O. p. 351: It is necessary that the dress be new and of uniform quality, and such as turban, shirt, vest, girdle, trowsers, shoes (andere Handschr. „boots“), and mouthveil. Since they give those among the spirits a counterpart of those garments etc. — Pg. 352: And it is suitable for them (the priests and highpriests) to keep [that dress] for the reason that the souls are nearer to them.

2) Ueber die Königsgräber handelt z. B. M. Duncker, Geschichte des Alterthums IV. Band 4. Aufl. 1877, S. 174 ff.

Die Seligkeit.

Der Ort, an welchen die frommen Seelen durch ihre Auffahrt gelangen, wird in dem „Buch des Dinanukt“, dem dreizehnten Tractat im rechten Genzâ, als die Mattartâ des Abatur dargestellt. Wenn die Seele zu dieser emporgehoben ist, erblickt sie in derselben „Tausendmaltausend, die dastehen, und Zehntausendmalzehntausend, die dasitzen“ u. s. w. Zum Aufenthalt in der Mattartâ passt aber nicht die bald folgende Aussage, dass hier Alle, angethan mit Glanz und Licht, auf Thronen sitzen, und in der That hat der Verfasser irrthümlicher Weise eine Vorstellung von der Mattartâ des Abatur mit der seinigen vom Paradies verwechselt und verbunden. Jene hat er in einer andern Schrift gefunden, und die Vorlage oder einzelne Stelle, welche er aus Missverständniss auf den Ort der Seligkeit bezogen hat, ist auch in dem Tractat von Jôhannâ's Ausgang verwerthet worden. In letzterem heisst es r. 194 f. von der Wache des Abatur: „Tausendmaltausend Erhebungen der Augen und zehntausendmalzehntausend vor ihm Stehende erheben ihm den hohen Thron, und er sitzt darauf“. Jôhannâ aber wird von hier erst an den Ort der Seligkeit erhoben. Die Mattartâ des Abatur ist keineswegs dieser Ort. Abatur selber verlangt ja nicht länger in derselben zu verweilen. Sie ist nur die Vorhalle des Lichtorts. Im vierten Tractat des linken Genzâ wird sie sogar als Strafort für die abtrünnigen Nâsôräer geschildert.

Oefter wird „das Haus des Abatur“ genannt, welches sich immer als Vorhalle des Paradieses auffassen lässt. Davon weiter unten Beispiele. — Nach Kolastâ 6, 5 sitzt Abatur „am Thor des Hauses des Lebens“. Da ist gewiss die rechte Stelle für die Wage des Abatur: wohin passte sie besser? Die tausendmaltausend „Erhebungen der Augen“ erklären sich bei dieser Localisation als die Tausende, welche darauf warten, dass die Reihe an sie komme, oder warten müssen, weil sie noch nicht vollwichtig erfunden worden sind[1]. Die

1) Siehe die Stelle Genzâ l. 37, angeführt und erörtert in unseren Abschnitten über die Wage und über das Gericht.

Erprobten der Gerechtigkeit aber werden weiter „zu Dem Leben emporgehoben“ und gelangen also aus dem Haus des Abatur in die Behausung des Lebens.

Diese, „das Haus Des Leben“, wird gerade in solchen Stücken, wo von ihr als dem Bestimmungsort der fromm Vollendeten die Rede ist, gern als „der Ort des Lichts“ bezeichnet, wofür dann die weitläufigere Benennung „der Ort, der lauter Licht, und der Ort, der lauter Glanz“ oder „der Ort alles Lichts und der Ort alles Glanzes“ sehr beliebt ist[1]). Zuweilen heisst es auch, dass die Seele eingelassen wird in „das Schatzhaus“ oder „die Schatzkammer“[2]) (בית גינזא), so im Genzâ l. 8, wie denn der fromme Mandäer schon auf Erden betet, dass sein Name „aufgerichtet sein möge im Schatzhaus“.

Aehnlich wird in den parsischen Urkunden das Paradies oft „das strahlende, das ganz glänzende“ geheissen, und der Himmel gelegentlich als die Schatzkammer betrachtet, aus welcher alle Segnungen genommen werden[3]).

---

1) Zu der alternativen Uebersetzung vergl. Nöldeke, Mand. Gramm. S. 324. f.

2) בית גינזא, weil hier alle Segensquellen sind; siehe meine Mand. Rel. S. 200.

3) Wendîdâd XIX, 122 nach Darmesteter in Sacred Books of the East IV, 215: „I invoke the sovereign place of eternal weal 1) and the *Kinvad*bridge made by Mazda“. Dazu die Anmerkung: „1) Misvâna gâtva, another name of the heavenly spaces; it designates heaven as the abode and source of all blessings, of all savah, or saoka“. —

Spiegel hat seiner Zeit in dem 1864 zu Wien erschienenen ersten Band seines Commentar über das Avesta S. 449 den Ausdruck Miçvana erklärt = „Schatzhaus, in welchem die überzähligen guten Thaten der Frommen aufbewahrt werden, welche andern Frommen zu gute kommen“. Dafür berief Spiegel sich auf eine Stelle des „Sad-der Bundehesh“, die er nach Anqetil citirte, während er die Uebersetzung Anqetil's noch änderte („Ort“ anstatt „Thron“). In wieweit dies Citat und seine Auffassung richtig, vermag ich nicht zu beurtheilen, jedoch ist mir die Sache zweifelhaft. Nach Dâ*d*istân-î Dinik, dem um 880 p. Chr. geschriebenen Werk eines parsischen Oberpriesters, Cap. XXXVIII (Uebers. von West in S. B. E.) gereichen die überzähligen guten Werke zur Erhöhung der Glückseligkeit, der Freuden im Jenseits, aber nur dem, der sie gethan hat. — Ich glaube auch kaum, dass H. Hübschmann

Die Beschaffenheit der Existenz im Ort des Lichts hat der Autor des Dinanuktbuchs im weitern Verlauf des zuletzt angezogenen Abschnitts besonders anschaulich geschildert. Es folgt daselbst r. 210 f. die Erklärung: „Du hast gesehn Tausendmaltausend, welche dastehn, und zehntausendmalzehntausend Sitzende, alle in Glanz gekleidet und in Licht gehüllt, und Kronen der Verdienste („Reinheiten") sind ihnen aufgerichtet auf ihren Häuptern. Sie sitzen auf Thronen der Ruhe, und rühmen mit verborgenen (den Erdbewohnern nicht geoffenbarten) Reihen und Masseqtâ's und Gebeten. Und hast gesehen tausendmaltausend Throne, auf denen gewickelt und gelegt sind Gewänder von Glanz und grosse Turbane von Licht .... Diese Throne bewahrt man für die Seelen, deren Mütter und Väter [noch] nicht vorhanden sind. Nach tausend Jahren fallen sie in das Geschlecht von Vater und Mutter; und dann gehn sie hinaus in das Geschlecht, ziehen an die Farbe des Fleisches. Wenn ihr Mass vollendet ist, kommen sie aus der Welt, ziehen die Glanzgewänder an, umhüllen sich mit den Lichtturbanen, sitzen auf den Thronen der Ruhe und rühmen mit verborgenen Reihen und Masseqtâ's und Gebeten."

In dem parsischen Paradies sitzen die Seligen ebenfalls auf prachtvollen Thronen, bei den Engeln, für ewig und in aller Herrlichkeit[1]), umweht von dem süssen Duft[2]), der ihnen schon gleich beim ersten Emporsteigen aus dem Himmel entgegen kam[3]). Und niemals werden sie dieses herr-

für seine Mittheilung in diesen Jahrbüchern Band V über denselben Gegenstand einen anderen Grund als die Angabe Spiegel's gehabt hat. — Und gewiss hat Dr. A. Kohut in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXI S. 449 lediglich Spiegel nachgesprochen. Ja, ich finde auch nicht, dass die von ihm S. 568 Anm. angeführten Midraschstellen von einem Schatze überzähliger guter Werke handeln. Es heisst ja: „Wer Verdienste hat, der erhält von ihm, und wer keine hat, dem theile ich umsonst zu". Das sind doch wohl nur Segnungen, Heilsgüter.

1) Minokhired II, 156 f. Bei West p. 22.

2) Minokhired VII, 13. Bei West p. 30.

3) Minokhired II, 140 f. Bei West p. 20. Auch sonst, z. B. in Hâdôkht Nask II, 18 ff. ed. Haug und West (zum Arda Vîrâf) p. 310 f.

lichen Daseins überdrüssig [1]). Während nun aber nach parsischer Lehre die Menschen, wann dermaleinst Angra Mainyo völlig besiegt und von der Erde vertrieben sein wird, auch den Leib wiederbekommen und die von allen Erzeugnissen der Finsterniss gesäuberte Schöpfung aufs neue bewohnen werden, haben nach mandäischer Anschauung die Frommen in der Aetherwelt des Glanzes, in welche sie durch die Auffahrt nach dem Tode gelangt sind, das höchste und letzte Ziel ihres Lebens ein für allemal erreicht.

Eine

Auferstehung

zu einer neuen Existenz in irdischer Leiblichkeit gehört nicht zu den mandäischen Idealen. Einmal ist dennoch im Genzâ von einer solchen die Rede, wo Adam, dem der Abschied von der Erde sehr zu Herzen geht, zu seinem Troste die Verheissung erhält, dass das Menschengeschlecht der Erde, oder vielmehr das irdische Dasein den Menschen zurückgeschenkt werden soll. Die Vorstellung findet sich im zweiten Tractat des linken Genzâ, demselben, der Adams Ausgang beschreibt und in welchem der Todesengel Parwanqâ heisst. Hier wird der Erzvater am Ende seines Erdenlebens abgeholt, um aufzufahren an den Ort des Lichts, der ihm bezeichnet wird als „der Ort, in dem du von Anfang gewesen, der Ort, in dem deine Väter sitzen“. Trotz dieser ausdrücklichen Erinnerung an den Umstand, dass des Menschen Heimath droben ist, soll dieser Ort ihm doch nur bis zum jüngsten Tag zur Wohnung gereichen. Schon gleich diese Frist wird diesmal nicht nur wie sonst mit dem Ausdruck angedeutet „bis an den Tag „Tag des Gerichts“ und bis zu der Stunde „Stunden der Entscheidung““, sondern es kommt als dritte Bezeichnung hinzu: „bis an den grossen Tag der Auferstehung“. „Und dann — heisst es weiter — erstehst du, Adam, und dein ganzes Geschlecht, und gehst

---

1) Minokhired VII, 16. Bei West p. 30: For them, also, there is no satiety owing to the existence in heaven. — Ebenso Arda Wiraf cap. XV.

zu deiner eigenen Erde. Beruhige denn deinen Sinn und setze dein Herz auf seinen Ruhepunkt".

Geradezu ungeheuerlich ist dies Zukunftsbild bei den mandäischen Grundlehren, denen gemäss der Menschengeist in dem Erdenkloss wie in einem Gefängniss schmachtet und die Erde ihm als ein Verbannungsort erscheint. Die mandäische Religionslehre hat nämlich, trotz ihrer starken Anlehnung an den Parsismus nicht in diesem, sondern in dem griechischen Dualismus ihre tiefste Wurzel. Der parsische Gegensatz von Licht und Finsterniss ist nicht ihre Grundlage, sondern nur die Form, in welcher sie den Gegensatz zwischen Geist und Seele zur Vorstellung bringt. Wie das bei Semiten kaum anders möglich war, fassten die Mandäer den Geist als glänzenden Aether auf, und damit war die Aneignung fast des gesammten Stoffs der parsischen Religionsphantasie möglich geworden. Nur nicht die des Glaubens an eine bessere Zukunft für die irdische Leiblichkeit.

Dagegen ist diese Idee dem Parsismus, welchem die vier Elemente für rein und heilig gelten, congenial und ureigen. Das hört sich schon aus den Worten, mit denen Ahura Mazda dem Zerdoscht die Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches nachweist. Sie lauten, im Bundehisch XXX, 6:[1] „Bedenke! nachdem dereinst (bei der Schöpfung) das was nicht war hervorgebracht worden ist, — wie soll nicht möglich sein, das was war aufs neue hervorzubringen? Denn in jener Zeit wird man den Knochen fordern von dem Genius der Erde, das Blut von dem Wasser, das Haar von den Pflanzen und das Leben von dem Feuer; sintemal jene [Bestandtheile des Körpers] in der ursprünglichen Schöpfung diesen [vier Elementen] überliefert worden sind".

Der mandäische Tractat aber, in welchem der grosse Tag der Auferstehung eine Stätte erhalten hat, deutet auch

---

1) Bundehisch XXX, 6 in West's Uebertragung S. 122 f.: Observe that when that which was not was produced, why is it not possible to produce again that which was? For at that time [one will] demand the bone from the spirit of earth, the blood from the water, the hair from the plants, [and] the life from the fire, since [they] were delivered to them in the original creation.

durch sein ganzes Thema, das Sichsträuben des Adam gegen den Tod, auf fremden Einfluss. Zwar ist die Ausmalung, zum Theil auch der Dialog zwischen Adam und dem Todesengel, der Scene und dem Gespräch des Täufers mit Mandâ d'Hajjê in dem Tractat von Jôhannâ's Ausgang nachgebildet. Indessen will der Täufer nur seinen Leib nicht dem Gethier zur Speise überlassen; um keinen Preis aber möchte er länger auf Erden verweilen. Inbrünstig hat er darum gebeten, dass Mandâ d'Hajjê ihn mitnehme, und von dem Vorschlag desselben, er möge zurückkehren in den Rock von Fleisch und Blut, will er gar nichts hören. Adam hingegen kann sich gar nicht in den Gedanken finden, dass er von der Erde scheiden soll, er möchte sich niemals von seinem irdischen Anwesen trennen: der Unterschied ist zu gross, und das Verhalten des Urvaters widerspricht, gleich der Auferstehung, zu sehr den Grundanschauungen des Mandaismus, als dass die Aehnlichkeit einzelner Züge mit der Johanneslegende darüber hinwegtäuschen könnte. — Der Verfasser, der jene kannte, hat offenbar ohne viel nachzudenken — was überhaupt nicht die starke Seite der mandäischen Scribenten ist — unter dem Einfluss der parsischen Legende geschrieben, laut welcher der Stifter der Mazdareligion von seinem Schöpfer die Unsterblichkeit auf Erden verlangte, dieselbe ihm aber versagt wurde, weil sonst die Auferstehung und das Endziel der Weltgeschichte nicht möglich sein würden[1]. Das Endziel ist eben nach

[1] Die Legende ist uns übermittelt durch die Pehlevi-Schrift Bahman Yast, übersetzt von E. W. West (im fünften Band der Sacred Books of the East. S. 189—236). Bahman Yast giebt selbst seine Quellen an:

Cap. I, 1 As it is declared by the Stu*d*gar *Nask*, that Zaratûsht asked for immortality from Auha*r*ma*z*d, then Auha*r*ma*z*d displayed the omniscient wisdom to Zaratûsht ...

Cap. II, 1 In the Vohûman Yast commentary is declared, that Zaratûsht asked for immortality from Aûha*r*ma*z*d a second time and spoke thus: — — When thon shalt make me immortal, they in thy good religion [will] believe that the Upholder of religion, who receives from Auha*r*ma*z*d his pure [and] good religion of the Mazdayasnians, will become immortal; then those men [will] believe in thy good religion.

Aûha*r*ma*z*d spoke thus: When I shall make thee immortal, o Zara-

mandäischen Grundsätzen ein andres als nach den parsischen, gerade in Ansehung der Erde und der Leiber.

Der jüngste Tag und die letzten Dinge.

Der jüngste Tag heisst bei den Mandäern יומא רׄסוף „Tag des Endes". Er macht allen Dingen, die nicht zur Lichtwelt gehören, ein Ende. Dies betrifft die ganze irdische Schöpfung, alle bösen Geister, und auch einen Theil der Menschheit.

Andeutungen von den Ereignissen der Endzeit und der letzten Katastrophe, von dem Ausgang der widergöttlichen Herrschaft, und namentlich die allgemeine Aussage von der Vergänglichkeit der ganzen geschaffenen Welt, finden sich im Genzâ zerstreut. „Die Lichtwesen existiren nicht auf der Erde und nicht am Firmament, denn, wenn sie am Firmamente wären, wo würde dann, wann Himmel und Erde vergehen, ihr Aufenthalt sein?" — so wird einmal (r. 284) gefragt.

Ordentlich beschrieben ist der Ablauf der Weltgeschichte in dem letzten Tractat des rechten Genzâ, der von den Abschreibern selbst als „Buch der Könige" bezeichnet wird, weil die einander succedirenden Könige der Erde darin genannt werden, unter welchen besonders die persischen interessiren. Eigentlich aber will das Buch die ganze Geschichte der Menschheit von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende zur Darstellung bringen. Die letzten Dinge sind r. 392 ff. beschrieben.

Nachdem auf allerlei Calamitäten, Hungersnoth, Krieg und andere Nöthe, eine Zeit des Friedens und Wohlseins gefolgt ist, geschehen zwei beunruhigende Zeichen. Ein Stern fällt vom Himmel in den Ocean und macht das Meereswasser roth: Weiber, die davon trinken, werden unfruchtbar. Ein Sturmwind führt soviel Staub mit sich, dass „die Thore der

tûsht the Spitâmân! then Tûr-i Brâdarvash the Karap will become immortal; when Tûr-i Brâdarvash the Karap shall become immortal, the resurrection [and] future existence will not be possible. — Es folgen die Zukunftsbilder.

Menschen davon bedeckt werden. Der eben regierende König Wazan befragt die Todtengeister, ob diese Ereignisse vorherbestimmt seien. Sie antworten ihm: „Weisst du nicht, dass, wenn der strahlende Stern vom Himmel losreisst und der satte (?) Wind sich erhebt, und Staub mit ihm kommt und die Thore der Menschen bedeckt, — weisst du nicht, dass dann das Wort über das Ende der Welt in Erfüllung gegangen („zur Vollendung gelangt“) ist?“ — Indessen geht doch noch einiges vorher.

„Und nach dem — heisst es r. 393 ff. — steht auf König Paraschaj Sifa (Sôfa?), Sohn des Königs Burzân, und dauert bis an das Ende der Welt. In den Jahren dieses Königs ist [immer noch] viel Wohlsein und Glück und kein Winter.

„Dann aber wird abgeschnitten das lebende Wasser, und es kommt nicht (in den Flüssen) und steigt nicht herauf (in den Brunnen). Es kommt gelbes Wasser aus dem Ocean. Die Seelen, die den Geruch dieses Wassers inhaliren, gehn aus ihren Leibern (sterben).

„Und darauf bringen sie (unpersönlich) den Stern Bêl aus der Mitte seiner Brüder und ziehn ihm das Kleid des Ptahil an und hüllen ihn in das Gewand des Ptahil, und legen ihm die Krone des Ptahil aufs Haupt, und setzen ihn auf den Thron des Ptahil: zweiundvierzig Jahre lang in öder Wüste (d. h. in der menschenleeren Welt).

„Und darauf sprechen sie zu ihm: Auf! leg ab! Dein Kleid und dein Gewand und deine Krone gehören dem Ptahil, welche wir für ihn emporheben wollen zu dem Glanz der Sonne und der Klarheit des Mondes und dem Schimmer der Sterne und der Kraft des Wassers und der Kraft des Windes und dem Schein des Feuers und dem Verdichtungmittel der Erde.

„Und es spricht zu ihnen der Bêl: Seit gestern sitze ich auf diesem Thron, und jetzt [schon] sprecht ihr: Auf! leg ab! — Und dann heben sie das Kleid und das Gewand und die Krone des Ptahil hinauf an seinen Ort.

„Und darauf wird gelöst der grosse alte L^{e}wiatan von seinen Banden, dessen Mundes Lippendicke hundertvierundvierzigtausend Parasangen ist.

„Und er öffnet seinen Mund und verschlingt das Erdenland, und verschlingt die sieben Siebenlinge und ihre zwölf Könige und ihre fünf Anführer und alle Amulet- und Tempel- und Altargeister und Verderber und Dämonen und Nachtmaren, und alle Seelen, die des Gerichtshofes schuldig sind und das Erste Leben verläugnet haben: und sie werden abgeschnitten in der Finsterniss. Und darauf schliesst er seinen Mund und alle sterben in seinem Bauche. Und der Gestank steigt auf von der Erde.

„Und dann kommen alle Utrâ's des Landes des Lichts und stehn am Gestade (Rande) dieser Welt und sprechen: Es steige auf der Gestank eines Jeden, der [daran] denkt, eine Welt hervorzurufen wie diese Welt, welche Ptahil hervorrief!

„Hingegen diese [andere, die Licht-]Welt besteht tausendmal tausend mal zehntausend Jahre (d. h. ewiglich). Diese Welt heisst Glanz und Licht. Und alle Seelen frommer Menschen, welche das Erste Leben bekannt haben, sind nicht des Gerichtshofes schuldig und sterben nicht den zweiten Tod: deren Seelen wohnen hier im Leben."

Der Leser entschuldigt die Länge des mitgetheilten Stückes schon damit, dass der Text bisher in keiner andern als der mangelhaften Norberg'schen Uebersetzung veröffentlicht worden ist. Es ist übrigens deshalb so hoch angefangen, weil der Vergleich der mandäischen mit der parsischen Anschauung es erheischt. Bevor wir jedoch diesen Vergleich machen, ist in jener noch Einiges hervorzuheben, zu beleuchten und weiter auszuführen.

Zunächst sei vorläufig bemerkt, wie in diesem Zukunftsbild des „Buchs der Könige" der Ausdruck „des Gerichtshofes schuldig" bloss Redensart ist: die Schuldigen verschwinden hinter den Lippen des Ur und gehn durch seinen Rachen zu Grunde, ohne dass sie vor einem Tribunal erschienen wären. Von den Frommen heisst es nur, dass sie nicht des zweiten Todes sterben, sondern ihre Seelen am Orte des Lebens wohnen.

Dieser „zweite Tod" ist nicht bloss Redensart. Die Vorstellung bezieht sich auf diejenigen, welche nach dem Tod, am Ziel ihrer irdischen Laufbahn, in die Mattartâ's oder die

Hölle gelangt sind, und am jüngsten Tage nicht in die bessere Welt erhoben werden.

Alle welche Todsünden begangen haben und alle Götzendiener bleiben wie ihre Meister, die falschen Religionsstifter, an den Straforten, „bis ihre Geister vollendet sind“ (אלמא דרוהאיון שאלמא). Ihre Strafe ist „Schlag auf Schlag ohne Ende“, denn sie hört nicht auf so lange als sie selber existiren. In ihren Qualen „bitten die Seelen um den zweiten Tod, aber er kommt nicht über sie“ — keine Bitte vermag das Ende zu beschleunigen, welches erst der jüngste Tag bringen soll[1]). Dann „sterben sie und löschen aus, wie wenn sie nicht entstanden wären“[2]).

Von den „Seelen frommer Menschen, welche das Erste Leben bekannt haben“ sagt der Verfasser des „Buches der Könige“: sie sterben nicht den zweiten Tod. Es ist nicht zu erkennen, ob er dabei auch an solche, die bis dahin Strafe erlitten haben, denkt. Im Lichte der mandäischen Religionslehren und besonders der Masseqtâlieder erscheint die Meinung, dass ein Mandäer, der in seinem Glauben verschieden und dem die Todtenliturgie gefeiert worden, dennoch in die Mattartâ's fallen könnte, unpassend. Es verdient mit Rücksicht darauf besondere Beachtung, dass im vierten Tractat des linken Genzâ die Insassen der letzten Mattartâ, der Mattartâ deren Vorsteher Abatur mit der Wage ist, bezeichnet werden als „Nâsôräer, die nicht Nâsôräer gewesen sind, die das Antlitz des Tages nicht gekannt (wahrscheinlich = ihr Morgengebet nicht gesprochen) haben, und am Sonntag nicht zum Tempel gegangen sind und ihr Haupt nicht gebeugt und nicht gelernt haben, und den Dienst nicht verrichtet, und den Elenden kein Almosen gegeben, und die Thür den Elenden nicht geöffnet haben, und sich einen falschen Namen beigelegt und sich selber Nâsôräer genannt haben“. Man sieht hier, wie die Mandäer selbst sich die Sache zurechtgelegt haben: sündhafte Nâsôräer sind eigentlich keine.

1) Siehe die Stellen und Erläuterung derselben in meiner Mand. Rel. S. 77.

2) oder „nicht existirt hätten“. Genzâ r. 120, 1.

Nach der herrschenden Vorstellung ist das Haus des Abatur, wie oben gezeigt worden, schon die Vorhalle des Hauses des Lebens. Frevler werden da gar nicht eingelassen. So r. 318: „Die Jünger steigen aus der [irdischen] Wohnung nicht empor, bis sie den Schmutz von sich abgelegt haben. Jeder, der den Schmutz von sich abgelegt hat, steigt zum Haus des Abatur empor, er wird aufgerichtet. Wer den Schmutz nicht von sich abgelegt hat, erlischt und geht zu Grunde, wie wenn er nicht entstanden wäre (oder: nicht existirt hätte)“. Und r. 319: Die Nâsôräer, welche nicht strebsam sind nach dem Haus des Lebens, begehen die grosse Sünde und ihre Leiber stehn in der Mangelhaftigheit u. s. w. Wenn sie an das grosse Thor des Hauses Abaturs kommen, werden sie von dem Thor des Hauses Abatur zurückgeschickt, sie werden zurückgewiesen vom Thor des Hauses Abatur und sehen nicht den Ort des Lichts. Die Erkenntniss, welche von dem Wohnsitz des Grossen Ersten Lebens her gepflanzt worden ist, wird von ihnen hinweggenommen und sie sinken hinab in die Natur des Orts der Finsterniss“. Ebenso die Gebete, die Bücher, das Masseqtâ, die Taufe werden von ihnen weggenommen: sie werden also des Mandäerstandes entäussert.

Indessen ist bei den Mandäern in der jüngsten Periode ihrer literarischen Production auch die Meinung aufgekommen, dass manche Rechtgläubige für ihre Sünden nach dem Tode in Straforten festgehalten werden, aber ohne ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde des Lebens verlustig zu gehn. Sie haben dann nur, bevor sie an den Ort des Lichts gelangen, für ihre Schulden zu büssen[1]). In diese jüngste Periode, die unter dem Zeichen der priesterlichen Einrichtung steht[2]), gehört die Salbung mit dem Oel[3]) und also auch der zur Empfehlung dieser Oelung geschriebene 36ste Tractat im rechten Genzâ. In demselben heisst es r. 321: Wer nicht durch das reine Oel auffährt, wird bei der Mattartâ des Ptahil bewahrt

1) Die Ansicht ist namentlich auch von Siouffi bezeugt.
2) Vergleiche meine Mand. Rel. S. 120.
3) Siehe ebendaselbst S. 103 f.

werden, bis er auffahren wird durch sechzig und einen Hieb [1]). Und in dem zweiten Tractat rechts, der seinen Auszug aus dem ersten auch schon mit der Erwähnung des Oeles bereichert hat [2]), ist r. 53 f. die Ansicht folgendermassen ausgeführt:

„Wir werden nicht geoffenbart in der Welt, bis das Ende da ist und das Mass der Welt vollendet ist. Dann, am Ende der Welt, kommen wir (der Offenbarungsmittler und sein Gefolge) zu den Seelen der Vollkommenen (dies ist nur Titel für die Rechtgläubigen) und zu den Seelen der Schuldigen, die gesündigt und gefehlt haben in der Welt und in Finsterniss wohnen, ein Jeglicher nach seinen Werken. Von dem Feuer und der Finsterniss werden sie befreit, — ausgenommen jeder, der die grosse Sünde begangen und die Personen vollkommener und gläubiger Adamskinder zerstört (also: einen Mandäer ermordet) hat; und wer von dem Wort seines Herrn sich abgewandt hat, dem man's gesagt und er hat nicht gehört und nicht geglaubt; und wer aus freien Stücken den Satan angebetet und sich nicht bekehrt hat und sich hat beschneiden lassen; und wer sich abgewandt hat von dem Strom (von dem Jordan) und dem Zeichen und der Taufe des Stromes (Jordans) lebenden Wassers, der auf den Namen des Ersten Lebens getauft worden ist und nachher Das Leben verläugnet hat: dessen Wurzel wird abgeschnitten von der Lichtwelt. Dann kommen wir auf dem Glanz der Sonne und auf der Klarheit des Monds und auf dem Schimmer der Sterne und auf der Kraft des Windes und auf dem Schein, der dem Feuer gegeben ist, und auf der Klarheit, die dem lebenden Wasser gegeben ist, in diese Welt. Bis zu jener Zeit werden wir nicht in der Welt geoffenbart."

Hiernach würden also die sündhaften Mandäer nicht durch die Ceremonieen ihrer Religion „den Sündenvergeber" erlangen, sondern in den Straforten ihre Schulden abbüssen, und zwar bis ans Ende der Welt. Dann, am jüngsten Tag,

1) ענגירתא ist hier, nach r. 317, 21 wie denom. von נגר mit „Hieb" zu übersetzen. Einundsechzig ist r. 317 so die Zahl für sehr harte Strafen.

2) Vergleiche r. 37, 15 mit 17, 20 ff. (meine Mand. Rel. S. 99).

würde ein Theil derselben, gewisslich die grosse Mehrzahl, zu ihren bereits im ewigen Licht wohnenden Glaubensgenossen versammelt werden, der andere Theil mit den Götzendienern der Vernichtung anheimfallen. Wir können dies nur der Vollständigkeit halber in Betracht gezogene Detail jetzt weiter auf sich beruhen lassen.

Die parsische Anschauung kann nach Bahman Yast, Bundehisch und Minokhired ziemlich genau gegeben werden.

Dahâk oder Dahâk Azhi („die Schlange Azhi") ist ein Drache, welchen ehedem Fritûn überwunden, aber nicht zu tödten vermocht hatte. Der Sieger hat ihn aber an den Berg Dmâwand gebunden.

Nachdem nun in der Endzeit die von allerlei Katastrophen heimgesuchte Erde durch Menschen aus dem Garten des Yima neubevölkert ist, ruft Angra Mainyô, der böse Gott, Ahura Mazda's Gegner, dem Dahâk zu, er möge seine Fesseln abschütteln und sich erheben, um der Menschheit den Garaus zu machen. Dahâk kommt los und fällt über die Erdbewohner her. Einen Theil verschlingt er, die Uebrigen werden drangsalirt.

Endlich macht Sâm sich auf und geht dem Drachen entgegen. Mit seiner siegreichen Keule schlägt er den Dahâk todt. Nun hat die Zerstörung und alles Unglück ein Ende, das Milennium beginnt.

Ahura Mazda bewirkt die Auferstehung aller Menschen mit ihren Leibern. Nun schmilzen alle Berge und Hügel zu einem feurigen Strom, durch welchen alle Menschen hindurch müssen. Die Gerechten verspüren anstatt der Pein ein behagliches Gefühl; die Frevler aber werden durch die Schmerzen in der Gluth geläutert, bis sie den Frommen gleich geworden sind. Angra Mainyô selber zieht sich in die Unterwelt zurück [1]).

In den mandäischen Schriften erscheint Dahâk als L^{e}wiâtân, und L^{e}wiâtân gilt für identisch mit dem Ur, über

---

1) Im Anfang dieser Schilderung liegt zunächst Bahman Yast zu Grunde; im letzten Abschnitt, wo Bahman Yast ganz summarisch und etwas confus verfährt, Bundehisch.

dessen Herkunft und Fesselung die Kosmogonieen, besonders der sechste und der achte Tractat des rechten Genzâ, Auskunft geben. — Die unheilvollen Jahre der Endzeit sind im Königsbuch ähnlich dargestellt, doch bleiben immer einzelne Menschen verschont, von denen das Geschlecht der Erdbewohner sich dann wieder vermehrt. Erst der von Petermann und Siouffi bezeugte heutige Mandaismus hat eine Neubevölkerung der Erde aus Mschunne Kuschtâ, einer Oertlichkeit, die in jüngeren Genzâschriften an drei Stellen erwähnt und dem Garten des Yima nachgebildet ist.

Alles Andere differirt; aber die Abweichungen sind charakteristisch. Der Drache verschlingt bei den Parsen nur einen Theil der Menschen und verfolgt bis zu seinem Ende die Uebrigen. Dann kommt die Auferstehung aller vorher Verblichenen in ihren Leibern, die Läuterung der Sündhaften, die Seligkeit aller Menschen auf der vom Bösen befreiten Erde.

Bei den Mandäern verläuft Alles in einem Act: der Drache macht Allem, was der Lichtwelt fremd ist, mit einem Male ein Ende. Keine Läuterung mehr; die Rechtgläubigen werden von der grossen Katastrophe gar nicht betroffen. Die Abtrünnigen aber, und das sind nach mandäischer Anschauung alle andersgläubigen Nachkommen des Adam, gehen wie sämmtliche bösen Geister zu Grunde; und mit ihnen auch die Erde selber: denn diese Verdichtung auf der Oberfläche des Schwarzen Wassers ist ursprünglich keine gute Schöpfung. — Während das Genzâ hier abschliesst, lässt die mandäische Tradition auch den Ur noch vergehen: er platzt, und es bleibt nichts übrig, als die Lichtwelt mit ihrem reichen Leben und tief unten die todten Welten (wohl Wasser) der Finsterniss [1]).

Man erkennt leicht, dass auch hier die mandäische Grundanschauung, welche die Leiblichkeit und überhaupt die Materie dem als ätherisch und licht gedachten Geist gegenüber-

1) So bei Petermann, Reisen im Orient (Leipzig 1860, 1861) II, 458; und bei Siouffi, Études p. 134 ss. — Ebenso ist das Endergebniss bei den Manichäern nach K. Kessler im neunten Band der Protestantischen Realencyklopädie, 2. Aufl. S. 239.

stellt, den Unterschied bedingt. Dem Parsismus gilt die Erde und der Leib für gut und rein, wenn nur die Macht der Finsterniss sich nicht dareingemischt hat. Der Mandäer gesteht nur zu, dass die Erde durch die Fürsorge der obersten Mächte noch ganz wohnlich und erspriesslich eingerichtet ist, aber grundsätzlich und ihrem Ursprung nach ist sie ein Gebilde verkehrter Absichten, geronnenes Wasser der Finsterniss, — darum kann der Sieg des Lichtes nur mit ihrem Untergang vollendet werden.

Was die Menschenwelt betrifft, so läge in der Anthropologie die Consequenz, dass alle Seelen in's ewige Licht zurückkehrten. Hier aber hat die Erfahrung und religiöser Eifer die Consequenz unannehmlich erscheinen lassen. Die Abtrünnigen — und alle Angehörigen fremder Religionen werden als Abtrünnige von der Ersten Lehre betrachtet — fallen mit dem Verderben anheim. Dafür hat das Nachdenken die Formel gefunden, dass solche Seelen „vom Haus des Lebens abgeschnitten“ werden.

Durch den zweiten Tod, dem die Gottlosen unterliegen — der erste ist nur die Trennng vom Leibe, dieser das Aufhören des Lebens am jüngsten Tag — hält die mandäische Glaubenslehre sich in der Mitte zwischen der parsischen Wiederbringung Aller und den ewigen Höllenqualen, welche andere Religionslehren den Gottlosen zusprechen. Bekanntlich ist übrigens der zweite Tod auch bei Juden und Christen nicht unerhört. Die ältesten Stellen sind, nach gewöhnlicher Angabe, im Neuen Testament Apok. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8; im Targum: Psalm 49, 11; jerusch. Deuteron 33, 6. Aber es ist hier nicht, wie bei den Mandäern, ein rechter Tod darunter verstanden, sondern die Verdammniss zu ewiger Höllenqual.

Gericht.

Von einem Gericht, welches der Seelen nach dem Tod harre, ist im Genzâ mehrfach die Rede. Es mögen zunächst einige Hauptstellen angeführt werden.

In der Lichtkönigslehre r. 14:

„Wer den Satan anbetet, fällt ins brennende Feuer bis an den Tag „Tag des Gerichts“ und bis an die Stunde „Stunden der Entscheidung“, bis es dem hohen Lichtkönig gefällt, alle Welt zu richten. Er richtet die Seelen: einen Jeglichen nach seinen Werken“.

Im vierten Tractat links wird bei jeder Mattartâ angegeben, dass die Strafe in ihr dauere „bis an den Tag „Tag des Gerichts“ und bis an die Stunde „Stunden der Entscheidung““.

In der Lichtkönigslehre r. 22: Eltern sollen ihren Kindern die Weisheit der Wahrheit vorhalten und den Weg der Treue zeigen:

„Wenn ihr ihnen nicht zeigt und sie nicht lehrt, seid ihr des Gerichtshofes schuldig. Wenn ihr sie lehrt und sie nicht lernen, werden sie wegen ihrer eigenen Sünden befragt werden.“

Im vierten Tractat links 27, 8 wird der Seele eines Frommen zugerufen:

„Fahre auf, geh vor Gericht und werde reingesprochen!“

Im fünfunddreissigsten rechts 319, 8:

„Die treuen und gläubigen Nâsôräer und Auserlesenen werden nicht festgehalten werden in dieser Welt. Sie werden nicht festgehalten werden in dem grossen Gericht; sie werden nicht befragt werden, und über sie wird das Urtheil nicht gesprochen werden, welches über alle Welt (oder: „alle Wesen“) gesprochen werden wird. Sie werden des Gerichtshofes nicht schuldig sein.“ [1])

Etwas weiter auf derselben Seite heisst es von den bösen Geistern (der Ruhâ, dem Messias, den Zwölf und den Sieben): „das Urtheil ist über sie gesprochen“.

Endlich noch ebendaselbst:

„Nâsôräer, die nicht strebsam sind nach dem Hause des Lebens, haben die grosse Sünde begangen u. s. w. Wenn sie an die grosse Pforte des Hauses des Abatur gelangen, werden sie zurückgewiesen, und sie sehen den Ort des Lichtes nicht“.

1) Oder: Sie werden im Gerichtshof nicht schuldig erfunden werden, לאניתהאיבון בית דינא.

Im neunzehnten Tractat rechts 256, 17 ff. Anrede eines höheren Wesens an die drei Utrâ's Hibel, Schitel und Anôsch:

Geht in jene Welt: richtet und sprecht rein daselbst die Seelen, die von hier hergenommen worden sind. Man hat sie in jene Welt der Finsterniss gebracht, in welcher der Tod ist. — — Und ihr drei Utrâ's: Hibel, euer ältester Bruder, wird sagen und fällen euer Urtheil in jener Welt. Dieweil der älteste Bruder Vater ist, wird er das Haupt, wird er der Richter über alle Richter dieser Welt sein".

In dem Bussgebet, welches das dritte Schriftstück des rechten Genzâ bildet, wird der hohe Lichtkönig r. 63 angerufen: „Richter, der alle Seelen richtet —; Richter, dem seine Augen klar sind —"; und ist ein steter Refrain: „Lass allen Zorn [den wir durch unsere Sünden bei dir gegen uns hervorgerufen haben] von uns hinweg vergehn! Verdamme uns nicht!" —

Hierbei möge es sein Bewenden haben. Es giebt solcher und ähnlicher Stellen auch in den andern Schriften der Mandäer sehr viele. Nur die aus dem neunzehnten Tractat herangezogene steht mehr für sich.

Trotz dieser geläufigen Bezugnahme auf ein Gericht über die Seelen kommt es doch nirgends zu einer concreten Vorstellung. In keinem der Züge durch die Mattartâ's wird davon erzählt. Wir begleiten die Seele des Frommen von dem Leibe, den sie auf der Erde zurückgelassen, bis in die himmlische Wohnung, wir hören, wie ihre Seligkeit als eine beständige gepriesen wird; aber von einem Gericht, in welchem sie geprüft und gerechtfertigt worden wäre, haben wir nichts bemerkt.

Dass es sich mit den Gottlosen anders verhielte, lässt sich auch nicht nachweisen. Sie werden nach einer geläufigen Ausdrucksweise „auf ihrem Weg festgehalten"; die Vorsteher oder Hüter der Mattartâ's lauern ihnen auf und verhindern ihre weitere Fahrt; oder sie fallen in einen Feuerschlund, in eine eisige Tiefe, in einen finstern Abgrund: das sind unverhoffte Begegnisse; eine vorherige Aburtheilung würde die Vorstellung verderben.

Und in der Beschreibung des jüngsten Tags findet sich

auch keine Gerichtsscene. Welchen Zweck hätte es überhaupt, bei dieser Katastrophe ein Gericht abzuhalten? Für die bereits Vollendeten wäre es ganz unstatthaft; für die Insassen der Mattartâ's aber überflüssig, da ohnehin Alles, was nicht ins Licht erhoben wird, also auch die Gottlosen mitsammt den Straforten an jenem Tag vernichtet werden. Was soll es d a n n noch heissen, dass ein Jeglicher erhalte nach seinen Werken? Die im vorigen Capitel angezogene Stelle aus dem zweiten Tractat rechts, über das Endschicksal der Sträflinge in den Mattartâ's, sagt auch ausdrücklich, dass die Strafen, welche in der Finsterniss ein Jeder nach seinen Werken erleidet, eben dann verbüsst sein werden. Wo bleibt aber hierbei wiederum der Grosse Tag des Gerichts? Ein Gericht über Alle an e i n e m Tag kann nur am jüngsten Tage abgehalten werden: denn erst an diesem sind auch die letzten Menschen gestorben. — Oder soll die Angabe, dass die letzten zweiundvierzig Jahre, während welcher der Stern Bêl König ist, die Erde eine öde Wüste sei, streng genommen werden, so könnte das Gericht allerdings in diesem Zeitraum angesetzt werden. Aber dazu berechtigt uns nicht die ganz am Schluss über die ins Lichtreich erhobenen Frommen abgegebene Erklärung „sie sind des Gerichtshofs nicht schuldig, sie sterben nicht den zweiten Tod“ — mit dem Participium (לאהאיביא), welches nicht einen Akt der Vergangenheit, sondern einen fortwährenden Zustand andeutet.

Die Lösung der wirren Sache liegt in eben dieser Bemerkung, und in der Betrachtung, zu welcher auch namentlich die Aeusserungen des Gnade erflehenden Frommen im Bussgebet Anlass geben. Die Worte „Richter“ „Verdamme uns nicht“ „Enthebe uns deines Zorns“ wollen hier ja nur ganz im Allgemeinen besagen, dass der grosse König die Sünden vergeben und sie behalten, die Seele bei sich aufnehmen und sie in die Straforte verweisen kann. Alles Weitere ist nur Redensart.

Die Mandäer haben die Ausdrücke „das grosse Gericht“ „Tag des Gerichts“ „Stunden der Entscheidung“ in christlich gnostischen Schriften gelesen und gern aufgenommen. Deren Verbreitung und Beliebtheit zu erklären genügt für die

Menge das Geheimnissvolle, Schauerliche, was diese Worte ahnen liessen; für die religiösen Führer das Wirksame der Vorstellung, wie unbestimmt dieselbe auch bleiben mochte.

Wer die oben zusammengebrachte Mustersammlung mandäischer Schriftstellen über das Gericht aufmerksam prüft, wird erkennen, dass da fast ebensoviel verschiedene Auffassungen vertreten als Citate vorhanden sind. Die Frommen gehn vor Gericht und werden reingesprochen, oder sie kommen gar nicht vor Gericht; in dem Gericht werden die Mattartâstrafen zuerkannt, oder es kommt erst am Ende der Welt, und so weiter. Kurz: das Gericht hat in der mandäischen Religionslehre keine eigene Stelle.

Anläufe zu Versuchen um das Gericht irgendwo anzubringen sind wohl gemacht worden. Der Zeit nach setzten Manche es begreiflicher Weise auf den jüngsten Tag. Andere, wie der Verfasser des fünfunddreissigsten Tractacts im rechten und der des vierten im linken Genzâ, scheinen es dem Abatur zugedacht zu haben. Das „Befragen“ liess sich mit dem Wiegen auf der Wage am Thor der Lichtwelt verbinden. Wer nicht vollwichtig erfunden wurde, dem blieb das Thor, durch welches man aus dem Hause Abaturs, der Vorhalle, in das Haus des Lebens eintritt, verschlossen. Er wurde zurückgewiesen, und nun begann sein Prozess, die Befragung, nach deren Ergebniss die Strafe bemessen wurde: einem Jeglichen nach seinen Werken. Diese war in den Mattartâ's zu verbüssen, oder, von dieser Vorstellung abgesehen, in der Finsterniss. Am jüngsten Tag mochte dann Mandâ d'Hajjê oder Hibil-Ziwâ kommen und die Ketten lösen.

Jüdische Parallelen.

Mehrere von den Ansichten, welche nach Obigem die mandäischen Autoren sich aus dem Parsismus angeeignet haben, finden sich auch bei den Juden, besonders bei den etwa gleichzeitig lebenden jüdischen Theologen, in Talmud und Midrasch. So namentlich eine Beschreibung von dem Empfang des Gerechten im Paradies im Jalqut Genesis §. 20: Engel gehn ihm entgegen, entledigen ihn der Todtenkleider, ziehn ihm „Kleider von Wolken der göttlichen Herrlichkeit“

an, führen ihn durch drei Paradiese, wo er in Eden duftende Bäume und den Lebensbaum erblickt. Auch heisst es im Talmud: „Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehn ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen", desgleichen dem Frevler drei Schaaren verwundender Engel, jene mit segnenden, diese mit verdammenden Sprüchen (K^{e}tubim, 104a, cf. Schabb. 152b). Und nach einer Aeusserung im Tractat Schabbat 152b gehen die Seelen der Frevler auch „gebunden". Ohne allen Zweifel entstammen diese Ansichten dem Parsismus.

Es wäre aber ein Irrthum zu meinen, dass die Mandäer die parsischen Entlehnungen etwa durch Vermittlung des Judenthums überkommen hätten. Wer den ganzen Mandaismus am liebsten aus jüdischer Wurzel für jüdischen Ursprungs erklären möchte, wie J. Wellhausen[1]) und namentlich J. Halévy[2]), möge doch vorher die betreffenden Texte der parsischen, mandäischen und jüdischen Schriften aufmerksam prüfend vergleichen. So wird sich auch ihm herausstellen, dass die ursprünglich parsischen Vorstellungen bei den Mandäern nicht nach Massgabe der jüdischen Reproductionen, sondern ihren eigenen Anschauungen gemäss wiederkehren, — wodurch denn die jüdische Vermittelung ausgeschlossen ist.

An einem Beispiel, dem Lebensbaum, haben wir oben schon die Beobachtung gemacht, dass die Mandäer diese Vorstellung nicht nach dem jüdischen Zuschnitt sich angeeignet haben. Ebenso liesse sich der Nachweis bei mehreren anderen Daten führen, wovon man sich selber überzeuge. — Andere Vorstellungen, die den Mandäern ganz gut gepasst hätten und bei den Juden Eingang gefunden haben, sind an jene nicht gelangt und durch ihre Legenden geradezu aus-

1) Deutsche Literaturzeitung vom 11. October 1890.

2) Recherches bibliques 1891, pag. 578 ss. — Der letzte Satz meiner 2. Anmerkung auf Seite 406 ist irrthümlich. Die daselbst Halévy zugeschriebene Behauptung findet sich nur in seinem Bericht über mein Buch in der Revue de l'histoire des Religions t. XXII, pag. 49, und ist nur ein kleines Versehen in dem sonst vortrefflichen Referat. Ein besseres aber als das in den Recherches biblique, p. 553—557, kann man sich nicht wünschen.

geschlossen. Ich nenne die Meinung, dass nach dem Tode die Seele drei Tage lang den Körper trauernd umschwebe [1]), und wage auch die Vorstellung von sieben Himmeln hierherzurechnen [2]). Laut der im Talmud gegebenen Beschreibung ist der unterste der Wolkenschleier, hinter dem, wenn er sich aufrollt [3]), das Firmament sichtbar wird. Der zweite Himmel ist dieses Firmament, und an ihm sind die Sonne und der Mond sammt den Sternen befestigt. Die fünf übrigen von diesen jüdischen Himmeln sind für die mandäischen Mattartâ's ebensowenig verwendbar.

Dagegen haben sich die Mandäer noch eine ganze Reihe parsischer Vorstellungen und Gebräuche angeeignet und sich zurechtgelegt, welche den Juden fremd geblieben sind, von den persischen Namen, wie Sâm und Dajwâ (pars. daêwa) ganz zu schweigen. Ich verweise nach S. 194 f. und 202 f. meines Buches über die mandäische Religion, wo sich gewiss noch Manches nachtragen liesse [4]); und nicht nur hat der Cultus vielmehr parsische als jüdische Bestandtheile [5]), sondern

1) Schabbat 152a; Talmud jer. Berakôt; nach Kohut a. O. S. 564.

2) Chagiga 12b. Im Auszug deutsch mitgetheilt von Kohut a. O. S. 568 f., ausführlicher bei Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, Leipz. 1880, Seite 197 f.

3) Dies „wenn er sich aufrollt" bringt Kohut aus Berakôt 58b bei.

4) Es sei gestattet hier zwei Punkte hervorzuheben.

In den Schöpfungsberichten der Lichtskönigslehre (Genzâ r. 13, 4; 33) ist gesagt: „Entstehen soll das lebende Feuer, es verbreite sich in der ganzen Welt, resp. in allen Körpern und Früchten". Parsisch: Yasna 17 werden fünf Arten von Feuer hergezählt, davon die zweite das in den Menschen und in den Thieren, die dritte das in den Bäumen und Pflanzen vorhandene ist.

Das Margnâ. Nicht der so benannte Priesterstab, aber der Name, welcher = μάραγνα „Peitsche" „Geissel" heisst und in dieser Bedeutung auch sonst den Aramäern wohlbekannt ist (syrisch, targumisch) bedarf der Erklärung, vgl. Mand. Rel. S. 117 f. Mir gilt jetzt für höchst wahrscheinlich, dass diese Erklärung in dem Sraoscha charana benannten Instrument der parsischen Priester zu suchen ist, über welches den parsischen Schriften bisher nur entnommen werden konnte, dass zur Sühne schwerer Vergehen eine Anzahl Schläge mit demselben vorgeschrieben sind.

5) Wie hat Wellhausen a. O. nur schreiben können: „Der Cultus ist durchaus jüdischer Art, nur (NB. „nur"!) dass Opfer und Beschneidung durch Taufe, Communion und fünf tägliche Gebete ersetzt werden"?

auch die Sittenlehre bekundet die stärkste Anlehnung an das parsische Gesetz [1]). Was sie mit der jüdischen gemein hat, ist hauptsächlich aus der semitischen Stammverwandtschaft zu erklären.

Die mandäische Gedankenwelt ist eben gar nicht einfach aus dem einen oder anderen Ursprung zu erklären, sondern im Laufe der Jahrhunderte aus allen möglichen Quellen zusammengeflossen. Die Schreibseligkeit der mandäischen Autoren und ihre grosse Geneigtheit zur Aneignung, da sie in jedem „religionsphilosophischen“ Schriftstück eine Bereicherung ihres Wissens zu finden glaubten, hat sich immerfort geltend gemacht. Sie hatten schon jüdische Schriften gebraucht, als sie von dem Hass des babylonischen Volkes um den Anfang der christlichen Aera [2]) mitgeschleppt, sich gegen die Juden und die jüdischen Vorstellungen wendeten. Sie hatten christlich gnostische Tractate mit Freuden begrüsst, und sich daraus die Figur des Jordantäufers und gar den Nâsôräernamen angeeignet, als die christlichen Missionare anlangten, die Alles besser wissen wollten und namentlich durch ihre Ehelosigkeit und sonstiges Asketenthum den Mandäern jenen tiefen Widerwillen gegen die Christianer einflössten. Ein reformatorisch veranlagter Mandäer hatte seinen Glaubensgenossen ein System nach parsischem Muster geschenkt,[3]) — aber der alte Gebrauch des Badens im strömenden Wasser, die alte Vorstellung, dass im Norden nicht die bösen Geister, sondern der Herr des Himmels und aller Wesen throne, ist darin gewahrt geblieben. Und wenn die Anschauungen über den Menschen und sein Schicksal fast sämmtlich der reichhaltigen parsischen Phantasie abgeborgt wurden, so betrafen diese Entlehnungen doch nur die formale Seite, die Ausmalung der Sache. Die Grundanschauung, welche nicht Licht und

---

1) Das Halten auf Wahrhaftigkeit, Treue auf Handschlag; die ganz besondere Werthschätzung des Almosens und der Bezahlung für gewisse Ceremonieen; die Ausbildung des Reinigkeitsbegriffes u. a. m. werden jedem Kenner das oben Gesagte bestätigen.

2) Siehe meine Mand. Rel. Seite 131 f.

3) Die Lichtkönigslehre; vergl. Mand. Rel. §§. 19—29 und 81.

Finsterniss, sondern Körper und Seele als tiefsten Gegensatz aufstellt, und den parsischen zwischen Licht und Finsterniss zwar in ausgiebigstem Masse, aber doch nur zur Illustration dieses andern verwerthet, — die Grundanschauung hat eine hellenische Strömung den Täufern in Südbabylonien zugeführt.

Es ist die Strömung, welche im Gefolge des macedonischen Eroberers in den Orient eingezogen ist und hier an allen Enden neue Gedanken erweckt hat. Jedes aramäische Idiom ist durch griechische Wörter bereichert, aber die Sprache ist der Weg zur Gedankenwelt. In den Köpfen der Lesenden und Nachdenkenden ist die Idee von der Seele als des eigentlichen Menschen, dem der Leib nur zur zeitweiligen Behausung gereiche, fruchtbar geworden; bei einer so religiös veranlagten Rasse wie der semitischen, konnte sie gar nicht ohne Einfluss auf die Religion bleiben. Bei den Juden entstand im heiligen Lande selbst der Essenismus, der seinen Kern hat in dem ganz pythagoräischen Satz: „die Seelen sind gleichsam durch Bande mit den Leibern zusammengekoppelt: wenn die Fleischesbande abgenommen werden, dann freuen sie sich und werden emporgehoben“ [1]). — Bei den Gelehrten im übrigen Syrien verbindet sich mit diesem der consequenteste Cultus des Wissens zum Gnosticismus. Hier die Auserlesenen der Erkenntniss, wie bei den Essenern die Auserlesenen der Reinheit: das Gemeinsame liegt in dem Glauben, dass die Seele nicht auf Erden, sondern droben im Licht zu ihrem wahren Leben gelange. Dieser Gedanke hat auch die weniger gelehrten Täufer zum Speculiren angeregt, sie zu Mandäern gemacht; in diesem Glauben haben auch sie den Schlüssel für das Räthsel des Lebens gefunden. Trotz aller Frömmigkeit von feindseligen Mächten umlagert, allerlei schädigenden Wirkungen ausgesetzt auf einer Erde, die zwar ganz wohnlich ist, aber doch nicht das bietet,

1) Darnach ist bei den Essenern ein Cultus ausgebildet, während bei den Alexandrinern derselbe Satz (Philo, de somn. p. 586, 592) keine neue Religionsübung, aber um so mehr eine neue Richtung der Lehre hervorgerufen hat. Im Alten Testament, z. B. im Qohelet, ist die Rückkehr des Menschengeistes zu seinem Schöpfer das Ende seines Lebens.

was der Freund der Götter beanspruchen darf: so ist das Schicksal des Menschen. Wie ist das zu erklären? Durch welche Umstände ist es so geworden? und durch welche Veranstaltung mag wohl der Gerechte noch zu seinem Rechte kommen? Auf diese Fragen sucht der Mandäer die Antwort. Er spürt ihr nach, mit Begierde jede Schrift erhaschend, die sich mit dem Problem der Welt- und Menschenschöpfung beschäftigt. In seinem Eifer vergisst er fast alle Kritik. Indem er so viel als möglich aufzunehmen wünscht, nimmt er manchmal Heterogenes mit. Aber bei Allem behält er den einen Punkt fest im Auge: die Seele muss von dem Leibe, von der Erde gelöst werden, sie gehört nicht hierher und nicht zu dem Körper, durch welchen die feindseligen Mächte, so lange sie mit ihm verbunden ist, an sie heran können und sie bedrohen. Dies Moment behauptet gegenüber allen Entlehnungen seinen vorherrschenden und massgeblichen Rang. Daher es auch den Grundton angiebt für

die liturgischen Lieder,

welche die Auffahrt der Seele besingen und, von der Sterbensstunde an bis nach dem Begräbniss der sterblichen Hülle, ihren Ausgang feiern.

Von solchen Liedern sind im Genzâ drei Sammlungen vorhanden, deren zweite im linken Theil von Seite 38—74 der Petermannschen Ausgabe zu finden ist. Jedes einzelne von den achtundzwanzig Liedern, aus denen diese Sammlung besteht, hat den nämlichen Eingang und variirt in seinem weitern Verlauf auch nur dasselbe Thema.

Der Eingang lautet jedesmal:

> Ein Mânâ bin ich von dem grossen Leben!
> Ein Mânâ bin ich von dem grossmächtigen Leben!
> Ein Mânâ bin ich von dem grossen Leben!

Darauf hebt der Gesang gewöhnlich an mit der mehrfach wiederholten Frage: „Wer hat mich von meinem Ort hinweg geführt?“ — Gemeint ist die Lichtwelt, als die Heimath der Seele. — „Wer hat mich in diese Welt geführt?“ oder „Wer

hat mich in den Körper geworfen?“ oder „Wer hat mich in die Krankheit der Welt, in die böse Finsterniss einquartirt?“ oder „Wer hat mich zwischen den Sieben (die Planeten als Herren des Weltgebäudes) wohnhaft gemacht?“ oder „Wer hat mich in die Trübsal der Engel geworfen?“ Die Planeten werden auch als Feuerengel bezeichnet.

Hieran schliessen sich Klagen: „Mir ist angst und weh, dass man mich warf in das körperliche Kleid“ oder „Wie werde ich aufwachsen zwischen den Sieben, deren Aufenthalt mir nicht passt?“ oder „Sie machen täglich Anschläge mir zum Schaden, Anschläge zur Schädigung machen sie mir. Und sprechen: Wir wollen ihn abschneiden von seinem eigenen Stamm, ihn bei uns festhalten, dass er zu uns gehöre!“

Nach solchen Klagen tritt die Wendung ein, dass der Parwanqâ, oder „der Pflanzer der Seele“ oder „der Utrâ, der hierher kommt“ herabsteigt und der Seele Trost und Muth einspricht. „Was klagst du ob deiner Behausung? Weisst du nicht, dass du zu uns gehörst? Die Bösen können dir nichts anhaben! Erdulde und wohne im Haus der Trübsal: über kurze Zeit kommst du heraus und fährst auf zu deinem ersten Ort und zu deiner guten Wohnung. Bis dahin behüte ich dich. Dann sitzest du beständig in der ewigen Wohnung und segnest das Haus deiner Verwandtschaft, der Utrâ's, und fluchst der Welt, die vergeht; aber die Sieben haben keine Seligkeit!“ —

So ungefähr lässt der Inhalt dieser Lieder sich wiedergeben. Der Zuspruch des Trösters, der der Seele seinen Schutz und den glücklichen Ausgang verkündigt, wird gelegentlich als ein herrliches oder frohes Wort bezeichnet (45 ult. מאלאלא ראוזא). Zum Vergleich und Schluss mögen hier nur ein paar Zeilen aus Haug's Uebersetzung der parsischen Gatha's folgen:[1])

1) Die fünf Gatha's etc., herausgeg. u. s. w. von Dr. Martin Haug, Leipzig, 1858 ff. Die angeführten Zeilen sind dem Gatha ahuna-vaiti entnommen. Bei Haug a. O. Erste Abtheilung S. 25.

Zu euch rief laut die Erdseele:
Für wen schuft ihr mich? Wer schuf mich?
Gegen mich stürmt die Gewalt und die Rohheit an
mit Kühnheit und mit Macht.
Niemand anders als ihr schlägt sie mir zurück,
Niemand sonst verkündigt was dem Landmann frommt!

Berlin, December 1891. W. Brandt.

Uebersicht.

Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus.

Von

Dr. Paul Koetschau.

Die nach Karl Joh. Neumanns endgültiger Feststellung[1]) zwischen 177 und 180 n. Chr. verfasste erste und werthvollste Streitschrift des sinkenden Heidenthums gegen das schon erstarkte[2]) Christenthum bietet eine so geschickte und vollkommene Zusammenfassung aller der Einwände, die man damals gegen die christliche Lehre erheben konnte, auf knappem Raume dar, dass sie von jeher mit Recht die grösste Beachtung gefunden hat und fleissig studirt worden ist. Trotz der zahlreichen ihr gewidmeten Untersuchungen enthält sie aber noch manches ungelöste Problem. Eins der wichtigsten, das die ursprüngliche Gliederung und Anlage des ἀληθὴς λόγος betrifft, will ich im folgenden wenn nicht zu lösen, so doch der Lösung näher zu bringen versuchen.

Für die Beurtheilung einer, uns nur in Fragmenten überlieferten Schrift ist aber zunächst der Nachweis unerlässlich, ob wir aus den vorhandenen Bruchstücken ein vollständiges und klares Bild von der ganzen Schrift gewinnen können oder nicht. Bei dem wahren Wort des Celsus ist über diesen Punkt bis jetzt noch kein Einverständniss erzielt worden. Während Th. Keim[3]) nach dem Vorgang von Joh.

1) Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian Bd. I, S. 58 A. 1.

2) Orig. c. Cels. II 46. III 12. 73.

3) Celsus' wahres Wort. Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahre 178 n. Chr. Zürich 1873. S. 183 u. 186.

Lorenz Mosheim und Andern überzeugt ist, dass wir die Schrift des Celsus in den von Origenes mitgetheilten Fragmenten vollständig genug besässen, um Gedankengang und Gliederung mit Sicherheit feststellen zu können, äussert sich neuerdings Otto Heine in seiner Abhandlung: Ueber Celsus' ἀληθὴς λόγος [1]) wieder viel skeptischer; nach ihm „scheint Origenes gerade solche Partieen, die ihm für seinen Widerspruch weniger Anhalt boten, übergangen zu haben". Aehnliche Ansichten hatten zehn Jahre früher die beiden französischen Gelehrten Pélagaud [2]) und Aubé [3]), sowie der scharfsinnige und sachkundige Recensent der Beiden, Fr. Overbeck [4]), ausgesprochen.

Ist dieses Misstrauen gegen Origenes gerechtfertigt? Ist uns das wahre Wort des Celsus von ihm wirklich so lückenhaft überliefert, dass wir die Hoffnung, aus den geretteten Bruchstücken das Ganze im wesentlichen wieder herstellen zu können, aufgeben müssten? Ich meine, dass schon die blosse Aneinanderreihung der Fragmente, wie Keim sie bietet [5]), das Gegentheil beweist und die Annahme grösserer Lücken und willkürlicher Umstellungen ausschliesst. Lässt doch die so wieder hergestellte Schrift einen klaren Gedankenzusammenhang erkennen und nichts Wichtiges vermissen. Dies aus der Betrachtung der ganzen Schrift gewonnene Urtheil stimmt ferner mit den Worten des Origenes in der Vorrede Cap. 6 zusammen, wo er die von ihm bei der Widerlegung

1) Philologische Abhandlungen. Martin Hertz dargebracht, 1888, No. XV, S. 203 f.

2) Étude sur Celse et la première escarmouche entre la Philosophie antique et le Christianisme naissant, Lyon 1878, p. 269.

3) Histoire des persécutions de l'église. La polémique païenne a la fin du IIe siècle, IIe éd. Paris 1878, p. 244 sqq.

4) In der ThLZ. 1878, Sp. 532—536 (Aubé) und ebenda 1879, Sp. 201—203 (Pélagaud). Diese beiden wichtigen Arbeiten sind mir leider erst nach Abschluss meines Manuscripts bekannt geworden. Ich habe, wo es nöthig schien, theils im Text, theils in Anmerkungen meine abweichenden Ansichten zu begründen gesucht.

5) „dessen Wiederherstellungsversuch allerdings oft einen falschen Schein von ununterbrochenem Zusammenhang hat", sagt mit Recht Overbeck ThLZ. 1879, Sp. 203.

befolgte Methode schildert. Origenes hat danach zuerst die Absicht gehabt, die Schrift seines Gegners vollständig zu excerpiren (ὑποσημειώσασθαι τὰ κεφάλαια), seine Entgegnungen kurz dazuzufügen (διὰ βραχέων τὰ πρὸς αὐτὰ λεγόμενα), und dann das Ganze auszuarbeiten (σωματοποιῆσαι τὸν λόγον). In dieser skizzenhaften Weise hat er aber nur den Anfang des ἀληθὴς λόγος behandelt[1]), und dann, um Zeit zu sparen[2]), die einzelnen Abschnitte desselben im Zusammenhang nach einander sofort ausführlich widerlegt (συγγραφικῶς ἀγωνίσασθαι), ohne das erste Stück dementsprechend nachträglich umzuarbeiten. Origenes hat hierbei nach eigener wiederholter Versicherung jeden Vorwurf des Celsus geprüft und nichts Wesentliches übergangen[3]); und wir haben um so weniger Grund das nicht zu glauben, da das, was er nach eigener Angabe übergeht, theils Wiederholungen und weitere Ausführungen des Celsus, theils Citate, also unwesentliche Dinge[4]) betrifft. Vor allem muss uns aber ein, meines Wissens von Niemandem genügend hervorgehobener Umstand bestimmen, den Versicherungen des Origenes volles Vertrauen zu schenken. Origenes hatte das βιβλίον des Celsus von seinem Freunde und Gönner Ambrosius mit dem Auftrag erhalten, es zu widerlegen und dabei keinen Vorwurf des Gegners zu übergehen. Dies theilt uns Origenes II 20 in den Worten mit: ἐπεὶ βούλει καὶ τοῖς ἐμοὶ φαινομένοις εὐτελέσι τοῦ Κέλσου ἐπιχειρήμασιν ἀπαντᾶν; wie hätte er da, trotz seiner Versicherung, wesentliche Stücke der Polemik des Heiden auslassen können? Musste er nicht fürchten, von Ambrosius sofort der Unwahrheit überführt zu werden? Die Bücher gegen Celsus sind ferner, wie mir K. J. Neumann evident nachgewiesen zu haben scheint[5]), im Jahre 248, gelegentlich

1) Orig. c. Cels. praef. cap. 6 πάντα τὰ μέχρι τῆς παρὰ Κέλσῳ τοῦ Ἰουδαίου πρὸς τὸν Ἰησοῦν προσωποποιίας d. h. Orig. c. Cels. I 1—27 incl.

2) Orig. c. Cels. praef. cap. 6 ‚φειδομένοις χρόνου'.

3) Vgl. praef. cap. 3, I 41 a. A., IV 18 a. A., V 1 a. A. und besonders V 53 a. A.

4) Den von Keim a. a. O. S. 183 f. angeführten Stellen ist V 18 beizufügen. Auch im VI. Buche glaube ich — gegen Overbeck, ThLZ. 1878, Sp. 535 — keine grösseren Lücken annehmen zu müssen, als sonst.

5) a. a. O. S. 265—273.

der bevorstehenden Jubelfeier des tausendjährigen römischen Reichs entstanden. Je mehr Kraft das gerade damals gesteigerte religiöse Bewusstsein des Heidenthums aus der geschickten Polemik des Celsus gewinnen konnte, desto grösseres Interesse musste ein Mann, wie Ambrosius, an einer vollständigen und ausführlichen Widerlegung des wahren Wortes haben. Origenes unterzieht sich der gestellten Aufgabe ungern, löst sie aber mit der von Ambrosius gewünschten Genauigkeit ,ἵνα μὴ δοκῶμεν ὀκνεῖν πρὸς τὸ ἐπιταχθὲν ὑπό σου' (praef. cap. 3); er widerlegt die Einwürfe des Celsus Punkt für Punkt, lässt nur wenig aus und führt sogar die schändlichen Verläumdungen Jesu durch den fingirten Juden des Celsus wörtlich an — warum sollte er „gerade solche Partieen, die ihm für seinen Widerspruch weniger Anhalt boten" bei Seite gelassen haben?

Dass Origenes ferner die Fragmente im allgemeinen in der ursprünglichen Ordnung und Reihenfolge mittheilt, zeigen nicht nur die immer wiederkehrenden Wendungen ,μετὰ ταῦτα λέγει' oder ,ἑξῆς δὲ τούτοις λέγει' oder ähnliche, nicht nur seine eigenen Worte I 41 a. A. ,φροντίσαντες οὐ τοῦ ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων εἱρμοῦ καὶ ἀκολουθίας, ἀλλὰ τῆς τάξεως τῶν ἐν τῷ βίβλῳ αὐτοῦ ἀναγεγραμμένων', sondern auch einige Stellen, wo er ausdrücklich bemerkt, dass er die Reihenfolge verändert habe, z. B. III 18 a. E. ,οὐ μόνον ἀπὸ τούτων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν ἐν τοῖς ἑξῆς κατηγορῶν τοῦ συστήματος Χριστιανῶν λέγει — — περὶ ὧν κατὰ καιρὸν εἰσόμεθα, γενόμενοι κατὰ τὸν τόπον[1]).

Das Buch des Celsus, das von Origenes theils βιβλίον oder βίβλος, theils σύγγραμμα, theils λόγος genannt und damit als ein μονόβιβλος bezeichnet wird, ist uns demnach von Origenes so vollständig und gut erhalten, wie wir es nur wünschen können. Wenn es auch von mässigem Umfang gewesen ist — die Reconstruction von Keim füllt, wenn man die Anmerkungen abrechnet, etwa 100 Octavseiten —, so enthält es doch eine

1) Die übrigen Stellen s. bei Keim a. a. O. S. 185 A. 1.

solche Fülle verschiedenartigen Stoffes, dass von vornherein eine Gliederung desselben anzunehmen ist. Natürlich ist eine ursprüngliche Eintheilung in Kapitel bei Celsus ebenso wenig vorhanden gewesen[1]), wie bei den einzelnen Büchern des Origenes. Auch darf man wohl nicht mit F. Chr. Baur[2]) an eine „sehr methodische, zum Theil künstlerische Anlage“ denken, da der Verfasser des wahren Wortes zwar als ein vielseitig gebildeter und scharf denkender Kopf, aber zugleich als ein leidenschaftlicher, den strengen Gesetzen der Rhetorik nicht immer gehorchender Polemiker erscheint, dem es mehr auf den Inhalt, als auf die Kunstform ankam. Auch macht ihm Origenes mehrere Male Wiederholungen und Digressionen mit Recht zum Vorwurf[3]), die für die Leidenschaftlichkeit des Celsus sprechen und zugleich eine rasche Entstehung und mangelhafte Durcharbeitung der Streitschrift wahrscheinlich machen. Da sich nun Origenes bei seiner ebenfalls etwas eilfertigen Widerlegung[4]) mehr um Einzelheiten (κεφάλαια[5]), als um Anlage, Disposition und Gedankenzusammenhang des ganzen ἀληθὴς λόγος bemüht hat, so ist die Ergründung der ursprünglichen Gliederung, wenn auch schon vielfach versucht, doch bis jetzt meines Wissens noch nicht gelungen.

Keim hat im Jahre 1873[6]) die älteren Eintheilungsversuche in acht oder zwei Bücher, von dem Scholiasten zu Lucians Pseudomantis an bis auf Baur, so treffend widerlegt, dass wir uns hier nur mit seinem eigenen Dispositionsversuch und den Versuchen von Aubé vom Jahre 1878[7]) und Otto Heine vom Jahre 1888[8]) zu befassen brauchen.

1) Aubé a. a. O. p. 267 u. 273.

2) Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, 3. A. Tübingen 1863, S. 385.

3) Vgl. z. B. II 32 a. A. ‚ἵνα μὴ πρὸς τὰς ταυτολογίας Κέλσου καὶ ἡμεῖς ταυτολογῶμεν‘, IV 18, VI 39, VII 54.

4) S. den Nachweis bei K. J. Neumann a. a. O. S. 271 f. Für die Eilfertigkeit ist besonders auch der Ausdruck ‚φειδομένοις χρόνου‘ praef. cap. 6 beweisend.

5) Vgl. I 1. 49. II 28. VI 38. VII 14.

6) a. a. O. S. 196—198; seine eigene Eintheilung begründet er S. 199—203.

7) a. a. O. p. 272 sqq.

8) a. a. O. S. 200 A. 2.

Zunächst ist die, von Heine nur beiläufig vorgeschlagene Eintheilung als durchaus verfehlt zu bezeichnen. Heine nimmt nämlich, ohne sich mit den eingehenden Keim'schen Untersuchungen auseinander zu setzen, in rein äusserlicher Weise zwei βιβλία des ἀληθὴς λόγος an, von denen das erste in den ersten vier, das zweite in den letzten vier Büchern der Widerlegungsschrift des Origenes enthalten sein soll. Dass der ἀληθὴς λόγος nur aus einem βιβλίον bestanden hat, ist schon oben gezeigt worden. Ferner hat Heine nicht beachtet, dass Origenes III 1 deutlich von dem Abschluss des ersten und dem Beginn des zweiten Theils des wahren Wortes redet, so dass wir also dessen ersten Theil nicht erst am Schluss des vierten Buches als beendet ansehn dürfen. Auch schliesst Origenes das vierte Buch nur deshalb ab, weil es den normalen Umfang[1]) schon erreicht hatte (ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ τετάρτου τόμου αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφότος IV 99) und deutet ganz ausdrücklich mit den Worten: ‚φέρ' ἐκθέμενοι τὰ ἑξῆς τοῖς Κέλσου λόγοις, πρὸς οὓς φθάσαντες ἀπηντήσαμεν, — τὰ πρὸς αὐτὰ ἐπαγάγωμεν' V 1 darauf hin, dass die nun zu widerlegenden Einwände mit den eben widerlegten in Zusammenhang ständen. Heine ist zu seiner Ansicht offenbar durch eine unrichtige Interpretation von Orig. c. Cels. IV 36[2]) verleitet worden. Unter den hier genannten δύο βιβλία ist jedenfalls nicht mit Neander und Heine der ‚in zwei Bücher zerfallende' ἀληθὴς λόγος, sondern sind mit Baur und Keim dieser und die von Origenes VIII 76 erwähnte zweite Schrift des Celsus zu verstehn.

Die Eintheilungsversuche Keims und Aubé's sind im Einzelnen richtig, aber im Ganzen verfehlt. Keim unterscheidet, abgesehen vom προοίμιον, ganz sachgemäss vier Haupttheile des wahren Wortes, von denen der I. (I 28 bis II 79) die geschichtliche Widerlegung des Christenthums vom Standpunkt des Judenthums, der II. (III 1—V 65) die principielle Widerlegung des Christenthums vom Standpunkt der

1) Ueber die Normalgrösse eines antiken τόμος oder βιβλίον handelt ausführlich Th. Birt, das antike Buchwesen, Berlin 1882, an mehreren Stellen.

2) Or. 4, 49 bei Heine a. a. O. ist Druckfehler.

Philosophie aus, der III. (VI 1—VII 61) die Widerlegung der christlichen Einzellehre vom Standpunkt der Geschichte der Philosophie aus, und der IV. (VII 62—VIII 76) den Bekehrungsversuch des Celsus enthalten soll. Wenn auch die Abgrenzung der Theile an sich ziemlich zutrifft, so sind doch die Ueberschriften derselben theils falsch, theils ungenau, und auch die specielle Gliederung ist öfters nicht haltbar[1]).

Aubé hat fünf Jahre später, ohne die Unrichtigkeit der Keim'schen Disposition im Einzelnen aufzuzeigen, eine ziemlich abweichende Gliederung aufgestellt. Er dehnt nämlich den I. Theil von I 28 bis zum Ende des III. Buches aus. Das ist durchaus verfehlt, da, wie oben gezeigt ist, die Worte des Origenes III 1 eine engere Verbindung der Fragmente des I. und II. Buches mit denjenigen des III. Buches unmöglich machen, während andererseits Buch III und IV offenbar eng zusammengehören. Noch weniger ist Aubé die Abgrenzung des II. Theils, der von IV 2 bis V 52 reichen soll, gelungen. Hier hat sich Aubé wohl mehr durch äusserliche, ästhetische Erwägungen[2]), als durch Thatsachen und innere Gründe bestimmen lassen und muss daher (a. a. O. p. 270) zugeben ‚Il est assez difficile de comprendre sous un titre général le grand nombre d'idées qu'embrasse cette seconde partie'. Ebenso schwer fällt es ihm dann beim III. Theil, angeblich dem ‚nerf te toute sa polémique' (p. 271), den er mit V 52 und VII 61 begrenzt, den Gesammtinhalt kurz zu formuliren. Aubé's Versuch lässt sich also, da Aubé nicht nur die von Celsus selbst gegebenen Andeutungen übersehn, sondern in auffälligster Weise Zusammengehöriges getrennt, und Verschiedenartiges unter eine Rubrik gebracht hat, mit Leichtigkeit als misslungen nachweisen[3]). Aubé selbst ist so wenig von der Sicherheit seiner Aufstellungen überzeugt, dass er (p. 273) sagt: ‚Nous n'oserions prétendre que ce partage

1) Vgl. das Urtheil Overbecks ThLZ. 1878, Sp. 535.

2) a. a. O. p. 269 ‚Cette seconde partie aurait, à très-peu près, la même étendue que la première'.

3) Auf die Unhaltbarkeit der Eintheilung Aubé's hat auch Overbeck (ThLZ. 1878, Sp. 535) hingewiesen und kurz die Hauptfehler Aubé's angegeben.

du Discours véritable soit la restitution exacte de la division que Celse avait adoptée'. Nur in der Abgrenzung und Inhaltsangabe des IV. Theils ist Aubé glücklicher als Keim gewesen, während sonst im Allgemeinen des letzteren Eintheilung den Vorzug verdient. Beide, überhaupt alle bisherigen Eintheilungsversuche leiden an einem Grundfehler: dass sie nämlich die Andeutungen des Celsus selbst, und vor allem die Stelle nicht gehörig berücksichtigen, wo Celsus klar und deutlich seine eigene Disposition in der Hauptsache angiebt. Keim hat diese Stelle — es ist V 65 — zwar gekannt und auch benutzt[1]), aber nicht, wie es nöthig ist, ebenso zum Ausgangspunkt seiner Gliederung der in Buch III bis VIII enthaltenen Fragmente gemacht, wie er mit Recht von III 1 aus den I. Haupttheil abgegrenzt hat.

Die allgemeine Gliederung und Anlage des wahren Wortes lässt sich also durch die erhaltenen Andeutungen des Celsus und daneben durch Angaben des Origenes mit Sicherheit feststellen; nicht so sicher die Gliederung im Einzelnen[2]). Die Hoffnung, aus den Uebergangsformeln des Origenes, wie μετὰ ταῦτά φησιν oder ἴδωμεν δ' αὐτοῦ καὶ τὰ ἑξῆς, Kriterien für die engere oder weniger enge Zusammengehörigkeit der einzelnen Fragmente gewinnen zu können, ist leider vergeblich, da alle jene Formeln, so verschieden sie auch sein mögen, immer dasselbe, d. h. die Aufeinanderfolge im Zusammenhang des Buches bezeichnen. Nur scheinen besonders breit ausgeführte und von den übrigen abweichende Uebergänge, wie III 44, IV 52. 62. 74, VIII 60, von Origenes als deutliche Zeichen des Be-

1) a. a. O. S. 201 und 202. Auch Overbeck hat (ThLZ. 1878, Sp. 535 und 1879, Sp. 203) die Wichtigkeit des Einschnittes bei V 65 betont, ohne aber auf das Einzelne einzugehn. Aus seinen Worten (ThLZ. 1878, Sp. 535) „Der Einschnitt aber, der sie [d. h. die Schrift des C.] dann in zwei Hälften zerfallen lässt, ist nicht bei V 51 (33), sondern im 2. Fragm. V 65 zu suchen" geht nicht klar hervor, ob er nur zwei Haupttheile annimmt, oder jeden wieder in zwei Theile zerlegt. Letzteres würde meiner Eintheilung entsprechen.

2) Ueber diesen Punkt urtheilt Overbeck (ThLZ. 1878, Sp. 535) wohl zu pessimistisch.

ginns einer neuen Gedankenreihe, ganz kurze Formeln, wie ἑξῆς δὲ τούτοις φησίν, zur Kennzeichnung der unmittelbaren Aufeinanderfolge absichtlich gewählt zu sein. Im Uebrigen muss die Reconstruction der speciellen Gliederung nach innern Gründen erfolgen.

Für die Abgrenzung der Einleitung und des I. Haupttheils sind folgende Stellen maassgebend: Orig. c. Cels. III 1 ,Ἐν μὲν τῷ πρώτῳ τῷ πρὸς τὴν ἀλαζόνα ἐπιγραφὴν Κέλσου — — — διειλήφαμεν τὸ προοίμιον αὐτοῦ καὶ ἑξῆς — ἕως κατελήξαμεν εἰς τὴν παρ' αὐτῷ δημηγορίαν τοῦ Ἰουδαίου —. Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ πρὸς ὅλα — ἀπαντήσαντες τὰ τῆς πρὸς ἡμᾶς — δημηγορίας τοῦ παρ' αὐτῷ Ἰουδαίου· τρίτον τοῦτον ἐνιστάμεθα λόγον, ἐν ᾧ πρόκειται ἀγωνίσασθαι πρὸς ἃ ἐκτίθεται ὡς ἀπὸ ἰδίου προσώπου'. Zur Ergänzung dienen drei Stellen: I 28 a. A. ,Μετὰ ταῦτα προσωποποιεῖ Ἰουδαῖον αὐτῷ διαλεγόμενον τῷ Ἰησοῦ', I 71 a. E. ,ἀρξόμεθα ἐν τοῖς ἑξῆς τῆς δευτέρας προσωποποιΐας', II 1 a. A. ,ἀπολογούμενοι [scil. ἐν τῷ δευτέρῳ τόμῳ] πρὸς τὰ φερόμενα ὑπ' αὐτοῦ ἐγκλήματα κατὰ τῶν ἀπὸ τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸν Ἰησοῦν πιστευσάντων'. Zunächst ergiebt sich aus III 1, dass das wahre Wort mit einem προοίμιον begonnen hat, dessen Widerlegung zu Anfang des I. Buches steht. Leider sagt uns Origenes nicht ausdrücklich, wo das προοίμιον endigt, und wo der I. Theil des ἀληθὴς λόγος beginnt. Die gewöhnliche Ansicht ist die, dass das προοίμιον die Fragmente in I 1—27 incl. umfasse, und dass mit dem Auftreten des fingirten Juden der I. Theil begänne. Dagegen hält Overbeck[1]) die Bemerkung Pélagaud's, „dass das Vorwort des Celsus nicht (wozu nur Origen. Praefat. cap. 6 verleitet) bis I 27, sondern nur bis I 12 reicht“ für „unzweifelhaft richtig“. Wenn ich auch die Gründe Overbecks nicht kenne, so finde ich doch nach wiederholter Prüfung der Sachlage keinen Anlass, hier von der allgemeinen Ansicht abzuweichen. Allerdings ist Overbeck zuzugeben, dass man aus praef. cap. 6 nichts zu Gunsten der gewöhnlichen Abgrenzung des προοίμιον entnehmen kann. Aber es

1) ThLZ. 1879, Sp. 203.

folgt auch weder aus dieser, noch aus einer andern Stelle, dass das προοίμιον nur bis I 12 reiche. Lässt man nun das προοίμιον schon I 12 endigen, so muss man die Fragmente I 14—27 zum I. Theil ziehen, da sie ihres geringen Umfangs wegen nicht als selbständiger Theil aufgefasst werden dürfen, und auch von Origenes III 1 offenbar nicht so aufgefasst worden sind. Nun scheint mir aber die Möglichkeit, dass diese Fragmente mit der folgenden ausführlichen und in sich abgeschlossenen Anrede des Juden an Jesus zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt werden könnten, vollständig ausgeschlossen. Bevor diese Schwierigkeit nicht beseitigt ist, bleibe ich bei der von Keim, Aubé u. A. vertretenen Ansicht, dass das προοίμιον bis I 27 auszudehnen sei, und zwar aus folgenden Gründen. 1. Origenes macht den ersten grösseren Einschnitt zwischen cap. 27 und 28; während er cap. 28 mit einer, in zwiefacher Fassung vorliegenden ausführlichen Eingangsformel beginnt, geht er zu dem Fragment in I 14 ohne jegliche Uebergangsformel von cap. 13 aus über. 2. Es ist nicht anzunehmen, dass Origenes die Widerlegung der in I 1—27 enthaltenen Fragmente in der ersten Fassung hätte stehn lassen, wenn er cap. 14—27 zu dem I. Theil des ἀληθὴς λόγος hätte rechnen müssen. Die ungleichmässige Behandlung der ersten und der übrigen Fragmente wäre viel weniger entschuldbar, als wenn man annehmen kann, dass das summarische Verfahren sich nur auf das προοίμιον erstreckt und dass die ausführliche Widerlegung mit dem I. Theil heginnt. 3. Allerdings findet sich schon I 12 eine Art von Thema des Celsus in der Aufforderung an die Christen vor, ihm über den Inhalt und den Ursprung ihrer Lehre zu berichten. Diese beiden Hauptpunkte werden in den ersten drei Haupttheilen des wahren Wortes ausführlich erörtert. Aber ist es nicht natürlich, dass Celsus, bevor er in die specielle Widerlegung eintritt, in der zweiten Hälfte der Einleitung noch einige Vorfragen für weniger orientirte Leser beantwortet? So giebt also Celsus in den Fragmenten cap. 14 bis 27 in Kürze an, dass sich von der συγγένεια παρὰ πολλοῖς τῶν ἐθνῶν τοῦ αὐτοῦ λόγου (I 14 a. A.) zunächst die Juden, und von diesen wieder die Christen losgelöst haben, und dass der

Urheber jener στάσις bei den Juden Moses (I 23 und 26), und bei den Christen Jesus gewesen ist (I 26). Indem er also schon hier die Berechtigung der Sonderexistenz des Juden- und Christenthums bestreitet, begründet er nicht nur auf's Neue seinen Angriff auf die jüdische und christliche Lehre, sondern giebt zugleich auch die Grundzüge seiner ganzen folgenden Polemik an. Das wahre Wort des Celsus begann demnach mit einer

Einleitung,

deren Hauptpunkte (κεφάλαια) Origenes I 1—27 summarisch anführt und widerlegt. Celsus hat in dem προοίμιον durch kurze Aufzählung der Haupteinwände gegen die jüdische und christliche Lehre sein Vorgehen gegen Juden und Christen begründen wollen.

Er wirft A. den Christen vor, dass

1. ihre Organisation gesetzwidrig (I 1 vgl. VIII 17),
2. ihre Lehre barbarisch (I 2), willkürlich (I 3) und nicht neu sei (I 4. 5), dass
3. ihre Stärke nur auf Zauberei beruhe (I 6) und dass sie
4. vernunftlosen Glauben forderten (I 9).

Dann ruft er B. die Christen zu einer Erörterung des Inhalts und Ursprungs ihrer Lehre mit den Worten auf: ‚ἀνάγκη αὐτοὺς ταῦτά τε διδάξαι ὁποῖ' ἄττα ἐστίν, ἃ λέγουσι, καὶ ὁπόθεν ἐῤῥύηκε' (I 12). Diese Aufforderung ist so geschickt und dringend, dass die Christen ihr irgendwie Folge leisten mussten, um nicht Anlass zu der Meinung zu geben, dass sie sich von Celsus geschlagen fühlten. Zugleich deutet Celsus in den angeführten Worten schon an, wie er seinen Stoff der Hauptsache nach zu gliedern gedenkt, und verurtheilt dann im Allgemeinen

1. das Judenthum, da es sich ohne Grund von der ‚συγγένεια παρὰ πολλοῖς τῶν ἐθνῶν τοῦ αὐτοῦ λόγου' (I 14) verführt von Moses abgesondert habe (I 14—26), und bestreitet
2. die Existenzberechtigung des Christenthums, da es ganz neuerdings von Jesus gestiftet und fast nur von Ungebildeten angenommen worden sei (I 26. 27).

Von I 28 bis II 79 widerlegt nun Origenes

den ersten Theil

des ἀληθὴς λόγος, der die Einwendungen des Celsus gegen die christliche Lehre vom Standpunkt des Judenthums aus enthält.

Im I. Abschnitt (I 28—71) greift der fingirte Jude, z. Th. in leidenschaftlicher Erregung die Form der Anrede gebrauchend (I 28)[1]), Jesus selbst an und sucht nachzuweisen, dass Jesus der erwartete Messias nicht sei. Denn er sei

1. nicht göttlich geboren (I 28—39),
2. nicht von Gott anerkannt (I 41—58),
3. nicht durch Thaten bewährt (I 61—68)[2]),
4. körperlich nicht wie ein Gott beschaffen (I 69—71).

Der heidnische Gegner hat hier unter der Maske des Juden in gehässigster Weise die damals noch mündlich verbreiteten und später im Talmud schriftlich fixirten[3]) unsinnigen Verläumdungen, die der blinde Hass der Juden gegenüber dem Heiland erzeugt hatte, zu verwerthen gewusst; er hat den Juden als Gegner der christlichen Lehre auftreten lassen, um, wie Baur[4]) richtig bemerkt, nach Ausscheidung des Jüdischen seinen eigenen Haupteinwendungen mehr Schärfe und Bedeutung zu geben. War die neue Lehre vom Standpunkt des Judenthums aus, woher sie ihren Ursprung genommen, widerlegt, so hatte dann der heidnische Widersacher leichtes Spiel. Die geschickte Einkleidung seiner Vorwürfe in die Anreden des Juden hat Celsus wohl der Wirklichkeit entnommen; derartige Disputationen zwischen Juden und Christen sind in den ersten christlichen Jahrhunderten nichts Seltenes gewesen[5]).

---

1) Vgl. Keim a. a. O. S. 11 A. 2.

2) I 61 a. E. fehlt bei Keim a. a. O. S. 15, ist aber bei Aubé a. a. O. p. 286 richtig eingefügt.

3) Vgl. Heinrich Laible, Jesus Christus im Thalmud (= Schriften des Institutum Judaicum in Berlin No. 10), Berlin 1891, S. 20—26.

4) a. a. O. S. 385.

5) Charakteristisch ist z. B. die Erzählung des Origenes c. Cels. I 55.

Der II. Abschnitt des ersten Theils enthält eine Anrede (δημηγορία) desselben Juden an Judenchristen (II 1 bis 73). Der Jude macht hier seinen Stammesgenossen den Abfall von dem Gesetz ihrer Väter zum Vorwurf. Denn

1. sei Jesus, wie sein Leben zeige, nicht der Messias (II 5—13),
2. seien die Weissagungen Jesu von seinem Tode von seinen Schülern erdichtet (II 13—27),
3. passten die prophetischen Weissagungen nicht auf Jesus (II 28—32),
4. habe Jesus weder seine Messianität erwiesen, noch treue Anhänger gewonnen (II 33—46),
5. könnten die vorgebrachten Gründe für den Uebertritt (a. Jesus sei des Satans wegen bestraft worden II 47, b. Jesus habe Heilungen vollbracht II 48. 49, c. Jesus habe seine Auferstehung vorausgesagt und sei wirklich auferstanden II 54—73) mit Leichtigkeit als nichtig und hinfällig nachgewiesen werden.

Die zwei Reden des fingirten Juden werden III. durch einen Epilog beschlossen[1]), in dem der Jude triumphirend die Christen aus ihren eigenen Schriften für widerlegt erklärt und behauptet, Jesus selbst gestehe ja seine Ohnmacht mit den Worten ein ,Wehe euch' und ,ich sage euch voraus'; er sei ein Mensch gewesen, wie die anderen (II 74—79)[2]).

Die folgenden Bücher enthalten, wie Origenes III 1 andeutet, die Widerlegung der von Celsus in eigener Person gegen die christliche Lehre erhobenen Einwendungen. Die Gliederung seiner Polemik giebt uns Celsus selbst in folgenden Worten deutlich an: ,φέρ' οὖν, εἰ καὶ μηδεμίαν ἀρχὴν τοῦ δόγματος ἔχουσιν, αὐτὸν ἐξετάζωμεν τὸν λόγον· πρό-

1) Orig. c. Cels. II 74 a. A. Καὶ πᾶσί γε τούτοις ἐπιλέγει ὁ Κέλσου Ἰουδαῖος — II 79 a. A. Εἶτ' ἐπίλογος τοῦ Ἰουδαίου ἐπὶ τούτοις πᾶσί φησι περὶ τοῦ Ἰησοῦ —.

2) Die Ansicht Overbecks (ThLZ. 1878, Sp. 534), dass der Epilog durchsichtig würde, sobald man II 76 als nicht hierher gehörig wegliesse, kann ich nicht theilen. Der Jude stellt II 76 absichtlich an's Ende, da ihm durch dieses angebliche Zugeständniss des Gegners die vorhergehenden Vorwürfe die sicherste Bestätigung zu erhalten scheinen.

τερον δὲ ὅσα παρακηκοότες ὑπ' ἀγνοίας διαφθείρουσιν, οὐκ ἐμμελῶς ἐν ἀρχαῖς εὐθὺς ἀπαυθαδιαζόμενοι περὶ ὧν οὐκ ἴσασι, λεκτέον· ἔστι δὲ τάδε'· (V 65)[1]. Aus dieser Stelle, deren entscheidende Bedeutung für die Disposition des ἀληθὴς λόγος bis jetzt meines Wissens übersehn worden ist, ergiebt sich 1., dass Celsus in dem Abschnitt vor V 65, d. h. in den Fragmenten des III., IV. und V. Buches, nachzuweisen versucht hat, die christliche Lehre entbehre der sichern Grundlage (ἀρχή), und dass er 2. im Folgenden die Lehre der Christen selbst (αὐτὸν τὸν λόγον) prüfen will. Dieser Theil scheint die Fragmente der noch übrigen Bücher VI bis VIII zu umfassen. Aber Celsus trennt vorher den Theil ab, worin er an der christlichen Lehre eine Reihe von Entlehnungen und Verfälschungen nachweisen zu können glaubt. Die Aufzählung und Besprechung dieser angeblichen παρακούσματα der christlichen Lehre reicht aber, wie sich aus den Worten des Celsus (VII 61 a. E.) ,ἀλλὰ τῶνδε μὲν πέρι, καὶ ἄλλων, ὅσα παραφθείρουσιν, ἀρκείτω τὰ εἰρημένα· καὶ ὅτῳ φίλον ἐπὶ πλέον τι αὐτῶν ζητεῖν, εἴσεται' ergiebt, von V 65 (bez. VI 1) bis VII 61 incl. Die direkte Polemik des Celsus gliedert sich also in drei Theile, von denen der erste, über die ἀρχὴ τοῦ δόγματος, in den Büchern III, IV und V enthalten ist, der zweite, über die παρακούσματα τοῦ δόγματος, von Buch VI 1 bis VII 61 incl. reicht, der dritte, von VII 62 an, nach der Ankündigung des Celsus über den λόγος der Christen selbst handeln sollte, in der That aber, wie wir sehn werden, eine Apologie des Heidenthums darstellt.

Von der so gewonnenen sichern Grundlage aus können wir nun die Gliederung der drei Theile im Einzelnen mit grösserer Genauigkeit zu bestimmen hoffen, als es Keim möglich gewesen ist.

Der zweite Theil

des ἀληθὴς λόγος umfasst also die Einwendungen, die Celsus selbst gegen die Grundlage der christlichen Lehre

1) Die letzten drei Worte „leiten“, wie Overbeck (ThLZ. 1878, Sp. 534) richtig bemerkt, „die VI 3 beginnenden platonischen Stellen ein“.

vorbringt (Buch III—V). Diese Einwendungen sind im I. Abschnitt allgemeiner Art (Buch III). Die christliche Lehre ist nach Celsus zu verwerfen

1. weil sie einen Abfall (στάσις) von der jüdischen — wie diese von der ägyptischen — bildet und zu weiterer Zersplitterung führt (III 1—14);
2. weil sie nichts Neues oder Wichtiges, sondern nur Entlehntes und Trügerisches bringt (III 16—43);
3. weil sie nur den Dummen (III 44—55) und Schlechten (III 59—71)[1]), aber nicht den Weisen und Guten gilt; und
4. weil die christlichen Lehrer Verführer und Betrüger sind (III 72—81).

Nun folgen im II. Abschnitt specielle Einwendungen gegen die Grundlage der christlichen Lehre (Buch IV und V)[2]). Die Fragmente in Buch IV und V gehören eng zusammen. Dies beweist, abgesehn von innern Kriterien, schon der äusserliche Umstand, dass Origenes das IV. Buch nur seines grossen Umfangs wegen früher abgeschlossen hat, als der Stoff es erforderte[3]). Thatsächlich wird die Behandlung des IV 2 aufgenommenen Themas erst V 2 abgeschlossen, und mit V 6 beginnt eine zweite Unterabtheilung des II. Abschnittes, die, wie wir oben gesehn haben, bis V 65 reicht. Nun beweisen zwei Stellen auf's klarste, dass alle Fragmente von IV 2 bis V 2 ein Ganzes ausmachen und von der Herabkunft Gottes oder seines Sohnes handeln: IV 2 a. A. ,"Ὅτι δὲ καὶ Χριστιανῶν τινες καὶ Ἰουδαῖοι, οἱ μὲν καταβεβηκέναι φασίν, οἱ δὲ καταβήσεσθαι εἰς τὴν γῆν τινα θεὸν, ἢ θεοῦ υἱὸν τῶν τῇδε δικαιωτὴν, τοῦτ' αἴσχιστον' — und V 2 a. A. ,θεὸς μὲν, ὦ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί, καὶ θεοῦ παῖς οὐδεὶς οὔτε κατῆλθεν, οὔτε κατέλθοι'. Die Widerlegung der jüdisch-christlichen

1) Bei Keim, a. a. O. S. 43, fehlen zwei kleine, aber wichtige Fragmente, die Origenes III 63 a. E. anführt; Aubé, a. a. O. p. 308, hat sie richtig eingereiht.

2) Keims Disposition (a. a. O. S. 46—76) ist besonders hier durchaus misslungen. Auch sind die Fragmente aus IV 10 und IV 41 von Keim (S. 48 und 53) nicht ganz vollständig angegeben.

3) Vgl. IV 99 a. E.

Teleologie, der Lehre, dass alles in der Natur der Menschen wegen gemacht sei, bildet also nicht, wie Keim annimmt, den Inhalt des ganzen Abschnittes von IV 1 bis V 65, sondern nur den Inhalt des letzten Theils desselben und reicht von IV 52 (bez. IV 73) bis IV 99. Celsus sagt nämlich zwar schon IV 52 ,'Αλλ' ἐκεῖνο μᾶλλον ἐθέλω διδάξαι, τὴν φύσιν, ὅτι ὁ θεὸς οὐδὲν θνητὸν ἐποίησεν, wird aber in IV 71 und 73 durch seinen Judenhass zu einer Digression über den Untergang Jerusalems verleitet und kehrt deshalb IV 73 mit den Worten: ,'Αλλ' ὅπως μὴ περὶ μόνων 'Ιουδαίων (οὐ γὰρ τοῦτο λέγω,) ἀλλὰ περὶ τῆς ὅλης φύσεως, ὅπερ ἐπηγγειλάμην, ὁ λόγος ᾖ· σαφέστερον ἐμφανιῶ τὰ προειρημένα' zu seinem Thema zurück. Den Abschluss und die Summe der ganzen Erörterung giebt dann Celsus V 2 mit den oben citirten Worten an.

Ueber die Form der Celsischen Polemik in diesem Abschnitt erfahren wir von Origenes (IV 20 a. A.), dass Celsus hier, wie im ersten Haupttheil, durch Gegenüberstellung der streitenden Juden und Christen seinen Stoff dramatisch zu beleben und zugleich den Vorwurf des Abfalls der Christen von den Juden sehr geschickt auf's Neue hervorzuheben verstanden hat.

Im Einzelnen sucht Celsus also

A. in den Fragmenten des IV. Buches die Annahme einer Herabkunft Gottes oder eines Gottessohns, und in Verbindung damit die jüdisch-christliche Teleologie zu widerlegen. Denn

1. lässt sich nach Celsus überhaupt kein zwingender Grund für die Herabkunft Gottes angeben (IV 3—11 und IV 79);
2. widerspräche es dem Wesen der unveränderlichen und guten Gottheit, sich zum Schlimmern zu verändern und mit der Materie in Berührung einzulassen (IV 14—18);
3. seien die speciellen Gründe der Juden und Christen für die künftige oder schon erfolgte Herabkunft des Gottessohns

a) an sich hinfällig und ein Beweis von grosser Anmaassung (IV 20—23), und
b) zurückzuweisen theils der unglaubwürdigen Gewährsmänner (IV 31—35)[1]), theils ihrer mit unsinnigen Erzählungen angefüllten Schriften wegen (IV 36—47), die nicht einmal allegorisch gedeutet werden könnten (IV 48—52);

4. sei die jüdisch-christliche Ansicht von der Naturordnung (φύσις) grundfalsch (IV 52—V 2); denn
   a) habe Gott nichts Sterbliches geschaffen (IV 52—61),
   b) bleibe das Böse im Seienden sich quantitativ gleich (IV 62—73),
   c) habe Gott nicht für den Menschen alles geschaffen, wie sich aus der Naturgeschichte ergäbe, sondern damit diese Welt als Gottes Werk vollkommen sei in allen Stücken (IV 73—99).

Also ist, schliesst Celsus die Erörterung ab, weder Gott, noch ein Gottessohn der Menschen wegen herabgekommen. Wenn die Christen aber von Engeln redeten, so seien diese weiter nichts als Dämonen (V 2).

Nach der Widerlegung der Lehre von der Herabkunft des Messias geht nun Celsus

B. von V 6 bis 65 zu dem Nachweis über, dass weder Juden (V 6—41 a. E.) noch Christen (V 51—65)[2]) einer solchen ausserordentlichen Bevorzugung seitens der Gottheit würdig seien. Und zwar
   1. die Juden deshalb nicht, weil
      a) ihre Gottesverehrung mangelhaft sei (V 6), und weil sie

1) Das von Keim übersehene Frgm. IV 35 a. E. findet sich richtig eingeordnet bei Aubé, a. a. O. p. 315; vgl. Overbeck ThLZ. 1878, Sp. 533.

2) Hier freue ich mich mit Overbeck übereinzustimmen, der schon 1878 (ThLZ. Sp. 535) auf das πρῶτον V 6 und das δεύτερος V 33 hingewiesen hat.

b) eine verabscheuungswürdige Lehre vom Gericht und von der Auferstehung des Fleisches hätten (V 14)[1]) und

c) zwar mit Recht nach dem vaterländischen Gesetz lebten (V 25—34), aber nur aus Anmaassung sich für heiliger als die andern Völker hielten, von denen sie ihre Sitten zum Theil erst entlehnt hätten (V 41);

2. sind aber die Christen nach Celsus noch viel weniger würdig, da sie

a) vom Judenthum abgefallen sind und der vaterländischen Gesetze und Sitten entbehren (V 33. 51),

b) widerspruchsvolle Angaben über Boten und Engel Gottes machen (V 52. 54), und

c) die allerverschiedensten Vorstellungen von der Gottheit haben und deshalb die grössten Gegensätze darstellen (V 59—64).

Mit dem Vorwurf, dass die Christen nur einig seien in der Ueberhebung über die andern Völker, auch über die Juden (V 64. 65), beendigt Celsus seine Ausführungen über die Unhaltbarkeit der ἀρχὴ τοῦ δόγματος und geht nun zur Erörterung des Ursprungs der einzelnen Lehren (ὁπόθεν ἐῤῥύηκε I 12) über.

Das Thema für den folgenden Theil giebt Celsus mit den Worten an: ‚ὅσα παρακηκοότες ὑπ' ἀγνοίας διαφθείρουσιν — λεκτέον' (V 65). Wie dieses Thema von Celsus im Folgenden behandelt worden ist, erfahren wir von Origenes an derselben Stelle in den Worten: ‚λέξεσί τισι, τοῖς πιστεύουσι τῷ Χριστιανῶν λόγῳ συνεχῶς ὀνομαζομέναις, ἀντιπαρατίθησιν ἀπὸ τῶν φιλοσόφων· βουλόμενος τὰ καλὰ τῶν νομιζομένων Κέλσῳ παρὰ Χριστιανοῖς λέγεσθαι, καὶ βέλτιον καὶ τρανότερον

1) Dass auch dieser Vorwurf gegen die Juden, und nicht gegen die Christen gerichtet ist, zeigen die Worte des Celsus V 14 ‚ὁπότε μηδ' ὑμῶν τοῦτο τὸ δόγμα καὶ τῶν Χριστιανῶν ἐνίοις κοινόν ἐστι'.

εἰρῆσθαι παρὰ τοῖς φιλοσοφοῦσιν'[1]). Origenes giebt darauf auch die Absicht an, die Celsus hierbei verfolgt habe: ,ἵνα περισπάσῃ ἐπὶ φιλοσοφίαν τοὺς ἁλισκομένους ὑπὸ τῶν αὐτόθεν ἐμφαινόντων δογμάτων τὸ καλὸν καὶ τὸ εὐσεβές', doch ist dies blosse Vermuthung des Origenes[2]), denn weiter unten (VI 28) legt er dem Celsus eine ganz andere Absicht unter: ,ἵν' ὁ πιστεύων αὐτῷ ταῦτα καθ' ἡμῶν λέγοντι, εἰ δυνατὸν, καὶ ἐπὶ τὸ ἀναιρεῖν ὁρμῆσαι Χριστιανοὺς, ὡς πάντων ἀσεβεστάτους'. Wenn Celsus in dem III. Theil (wie überhaupt in seinem ἀληθὴς λόγος) auch nebenbei versucht haben mag, ,μετρίους καὶ ἐπιεικεῖς καὶ συνετούς τινας καὶ ἐπ' ἀλληγορίαν ἑτοίμους' (I 27 a. E.) unter den Christen für seine philosophischen Lehren zu gewinnen, so kam es ihm doch dort vor Allem darauf an, die christlichen Einzellehren als Entlehnungen und Fälschungen nachzuweisen und durch einen Vergleich mit den Lehren griechischer Philosophen verächtlich zu machen, um dann im IV. Theil desto leichter mit den schwankenden und halb überzeugten Christen eine Verständigung über den Dämonen- und Kaiserkult erreichen zu können.

In dem dritten Theil

also wendet Celsus gegen die christlichen Einzellehren ein, dass sie anderswoher entlehnt und verfälscht seien (VI 1—VII 58). Dass Buch VI und VII eng zusammengehören, erhellt aus VI 81 a. E., wo Origenes ausdrücklich erklärt, dass er den Abschnitt über die Voraussagungen der Propheten nur deshalb nicht mehr im VI. Buche behandele, damit dieses nicht zu gross würde. Erst VII 58 wird von Celsus selbst, wie oben nachgewiesen worden ist, der Ab-

1) VI 1 werden die eigenen Worte des Celsus angeführt, die dasselbe besagen. Ich sehe keinen Grund, dieses Fragm. mit Overbeck (ThLZ. 1878, Sp. 534) bei VI 8 oder 10 einzuschalten; seine einzig passende Stelle hat es vor der Aufzählung der angeblichen παρακούσματα, da es sich dem Sinne nach auf alle bezieht, und ist also an das Fragment in V 65 anzuschliessen.

2) Die Annahme eines ,Bekehrungsversuchs' würde immerhin besser auf den III., als — wie Keim will — auf den IV. Haupttheil passen.

schnitt über die παρακούσματα für beendigt erklärt. Die Verfälschung des Entlehnten aus Unwissenheit bildet in diesem III. Theile den Hauptvorwurf, nicht die Entlehnung als solche. Denn Celsus selbst ‚entlehnt' ja seine Ansichten alten Dichtern und Philosophen, er betont ganz ausdrücklich: ‚λέγω δὲ οὐδὲν καινὸν, ἀλλὰ πάλαι δεδογμένα' (IV 14) und ist so unselbständig und abhängig von seinen Gewährsmännern und ihren Lehrmeinungen, dass die Entscheidung darüber, was eigene Meinung des Celsus, und was nur der Widerlegung wegen von ihm anderswoher entlehnt ist, hier oft schwer fällt. Freilich, wie Celsus einerseits von seinem national-hellenischen Standpunkt aus nur den Hellenen die Fähigkeit zuspricht, von Barbaren erfundene Lehren beurtheilen und weiter ausbilden zu können (I 2), so leugnet er andererseits im III. Theil seiner Streitschrift die Berechtigung der Barbaren, sich überhaupt hellenisches Gut aneignen und als eigenes ausgeben zu dürfen. Sein blinder Hass gegen die ‚barbarischen' Christen lässt sein Urtheil gerade hier überaus befangen und ungerecht, ja lächerlich und thöricht erscheinen; seine Ausführungen reihen sich auch vielfach ohne rechte Ordnung lose aneinander, Nebensächliches, wie das Diagramma der Ophiten (VI 24—39), wird breit ausgeführt, wenn es Anlass zu Hohn und Spott giebt, und dagegen Hauptsächliches, wie die Lehre vom Reiche Gottes, sei es aus Unkenntniss, sei es aus kluger Berechnung, kaum erwähnt. Alles dies muss man sorgfältig berücksichtigen, wenn man die philosophische Grundanschauung des Celsus feststellen will. Man wird gut thun, anstatt wie bisher die betreffenden Belegstellen aus allen Theilen des ἀληθὴς λόγος gleichmässig zu nehmen, den III. Theil erst in zweiter Linie heranzuziehen. Die bisher übliche unrichtige Schätzung des III. Theils hat verschiedene Beurtheilungen des Celsus zur Folge gehabt, die nach meinen Darlegungen nicht mehr aufrecht erhalten werden können.

Doch darauf näher einzugehn, ist hier nicht der Ort. Im Einzelnen greift Celsus im III. Theile zuerst die christliche Forderung des vertrauensvollen Glaubens an. Die Christen haben nach seiner Meinung

1. die von Plato ausführlich begründete Ansicht, dass das höchste Gut nicht aussagbar und nur Wenigen erkennbar sei, missverstanden und verfälscht, indem sie für ihre Lehren von vornherein Glauben, anstatt wie Plato Erkenntniss der Richtigkeit derselben, fordern (VI 3 bis 11)[1]);
2. haben die Christen die Lehre, dass die Weisheit unter den Menschen Thorheit bei Gott sei, nur deshalb von den Hellenen, wie Heraklit und Sokrates, entlehnt, um Ungebildete an sich zu locken (VI 12—14)[2]);
3. ist die christliche Mahnung zur Demuth und Busse ein Missverständniss der Worte Plato's [Gesetze IV 715 f.]. Ebendaher stammt auch der Ausspruch Jesu vom Reichen (VI 15. 16)[3]).
4. Die christliche Hauptlehre vom Reiche Gottes hält Celsus nicht einmal der Aufzeichnung für werth (VI 17 a. A.). Die Lehre von einem überhimmlischen Gott sei eine missverstandene Platonische, die von den sieben Himmeln eine von den Persern oder Kabiren entlehnte Lehre. Ein christliches Mysterium über die Schicksale der vom Leibe scheidenden und zur Gottheit emporsteigenden Seele sei offenbar nach dem Mysterium des Mithras erdichtet und mit allerhand unsinniger Symbolik verbrämt worden. Damit hänge auch die christliche Magie, wodurch die Menschen geschädigt würden, zusammen (VI 17—41)[4]).

---

1) Der 1. Abschnitt handelt also keineswegs, wie Keim, a. a. O. S. 77, meint, von „der Frage der Erkenntniss Gottes". Aus diesem Missverständniss ergiebt sich für Keim später eine unlösbare Schwierigkeit (a. a. O. S. 108 A. 2).

2) Dass No. 2 von No. 1 zu trennen ist, beweisen die Worte des Origenes VI 12 a. A. ‚Διὸ μεταβαίνωμεν ἐπ' ἄλλην Κέλσου κατηγορίαν'.

3) Wie lächerlich die Behauptung des Celsus ‚τοῦ Ἰησοῦ παραφθείραντος τὸ Πλατωνικόν' (VI 16) ist, hat schon Origenes gezeigt (VI 16).

4) Der ‚dämonengläubige' Celsus nimmt diese Sache sehr ernst, beruhigt sich aber bei der Versicherung eines ägyptischen Musikers, dass die Magie ‚πρὸς δὲ τοὺς φιλοσοφήσαντας οὐδὲν οἷά τέ ἐστιν ἐνεργεῖν, ἅτε τῆς ὑγιεινῆς διαίτης προνοησαμένους' (VI 41). Die Stelle ist für

5. Aus Missverständniss göttlicher Räthselreden von einem gewissen göttlichen Krieg bei Heraklit und Andern, und aus ägyptischen Erzählungen von Typhon, Horus und Osiris sei ferner die lächerliche christliche Lehre von einem Gegner Gottes (Teufel, Satan oder Antichrist), der den Sohn Gottes gestraft haben solle, anstatt selbst gestraft worden zu sein, hervorgegangen (VI 42—46)[1].
6. Ebenso albern und widerspruchsvoll erscheine die zum Theil von den Juden übernommene christliche Lehre von der Weltschöpfung (VI 47—65).
7. Die christliche Lehre von der Offenbarung Gottes auf Erden findet sich, fährt Celsus fort, ähnlich schon bei den Stoikern und ist, wie schon die so vielfach unter einander abweichenden Vorstellungen von dem Sohne Gottes beweisen, in sich durchaus widerspruchsvoll und unhaltbar. Die Sendung des Gottessohns sei mit der Sendung des Hermes zu den streitenden Athenern und Lakedämoniern zu vergleichen (VI 66—81).
8. Wenn die Christen sich zur Entschuldigung ihres Glaubens an den Gottessohn auf die Weissagungen der jüdischen und christlichen Propheten beriefen, so handelten sie unrecht und thöricht, diesen Leuten zu vertrauen, die heidnischen Propheten und Orakel aber zu verwerfen. Die Prophezeiungen über Jesus seien auch an sich falsch, da in ihnen dem Gott hässliche und unmögliche Dinge zugemuthet würden (VII 2—18).
9. Leicht zu widerlegen, heisst es bei Celsus weiter, ist a) die christliche Lehre, dass Gott einen menschenähnlichen Körper habe und von den Frommen nach dem Tode sinnlich erkannt werden könne (VII 27. 34). b) Aus blossem Missverständniss der Platonischen Lehre von der reinen Erde ist die christliche Vorstellung von der bessern Erde (VII 28—31), und c) aus dem Miss-

die philosophischen, wie für die religiösen Ansichten des Celsus sehr charakteristisch. Vgl. auch VII 36 ‚τοὺς δεικνυμένους θεούς'.

1) Den 5. Punkt unterscheidet Origenes deutlich von dem vorhergehenden mit den Worten: ‚Ἑξῆς δὲ τούτοις ἀπὸ ἄλλης ἀρχῆς ὁ Κέλσος τοιαῦτά φησι καθ' ἡμῶν' —.

verständniss der Lehre von der Seelenwanderung die christliche Lehre von der Auferstehung entsprungen (VII 32). Celsus schliesst diesen Theil

10. mit einer positiven Antwort auf die Frage der Christen, wie man Gott schauen könne: nicht durch Vermittlung christlicher Verführer, sondern unter Anleitung eines weisen Führers, wie Plato, dem freilich nur die Gebildeten folgen könnten, oder eines andern edel gestorbenen griechischen Helden[1]). Vergebens suchten die Christen das Leiden und Sterben Jesu mit der Vorschrift: dass man Unrecht geduldig ertragen müsse, zu entschuldigen, denn auch diese Vorschrift sei aus dem Kriton des Plato entlehnt (VII 36—58).

Celsus will auch hier die Christen nicht direkt bekehren, sondern ihnen nur beweisen, dass **er** allein, in den Aussprüchen weiser Männer, den wahren Weg zur Gottheit zeigen könne. Er würde sich wundern, sagt er ja selbst, wenn die Christen als ‚παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι' ihm zu folgen fähig wären (VII 42, vgl. VII 45). Die tiefe Verachtung, die der Heide gegen die Christen als die Verehrer eines ‚Todten' hegt, tritt hier deutlich hervor, zugleich aber auch seine Zuversicht, die jüdischen und christlichen Gegner völlig widerlegt zu haben.

Wer, wie Celsus, den Werth der einzelnen Lehren je nach ihrem Alter höher oder geringer bemaass[2]), der konnte sich allerdings einer solchen Täuschung hingeben. Celsus konnte am Schluss des III. Theiles triumphirend auf die stattliche Reihe jener angeblichen παρακούσματα der christlichen Lehre hinweisen und eine weitere Prüfung des λόγος der Christen selbst, die er (V 65) angekündigt hatte, für unnöthig erklären. Aber noch eine Schwierigkeit galt es zu überwinden. Wie, wenn die Christen, so haltlos auch ihre

1) Plato bildet also für Celsus keineswegs die einzige, ja nicht einmal die höchste Autorität, wie die Worte des Celsus VII 58 a. E. zeigen: ‚Πλάτωνι μὲν οὖν οὕτως ἤρεσεν· ἦν δὲ καὶ πρόσθεν ἔτι θείοις ἀνδράσι δεδογμένα'.

2) Vgl. ausser der vorhergehenden Anmerkung z. B. I 14, VI 42, VII 58 a. A. Ueberall ist der Begriff des ἀρχαῖον hervorgehoben.

eigene Lehre sein mochte, behaupteten, dass die der Heiden viel verwerflicher sei? Und dies war in der That der negative Theil des λόγος der Christen, gegen den sich Celsus nun wenden musste. Er folgert so: je weniger Grund die Christen haben, sich ihrer von Juden und Griechen erborgten und verfälschten Lehren zu rühmen, desto weniger Recht haben sie auch, den Dämonendienst der Heiden zu verwerfen. Man sieht, wie geschickt sich die Polemik des Celsus aufbaut; sie wird in dem letzten positiven Theil abgeschlossen nicht etwa mit einer allgemeinen Verdammung der Christen, sondern mit einer Apologie des Heidenthums, die eine Verständigung mit den gebildeten Kreisen des Christenthums anbahnen soll.

Den Inhalt des IV. Theils hat Aubé nach dem Vorgang anderer im Ganzen richtig so bestimmt, während Keim in dem IV. Theil ohne Grund einen ‚Bekehrungsversuch' des Celsus hatte sehn wollen. Diese Ansicht könnte man höchstens durch die letzten Fragmente des VIII. Buches zu stützen versuchen. Aber auch hier will Celsus die Christen nicht sowohl zur Rückkehr zum Heidenthum veranlassen, als ihnen vielmehr, wie Aubé treffend bemerkt[1]), eine Art Vertrag oder modus vivendi anbieten, um dem drohenden Angriff der Barbaren gegenüber sämmtliche Kräfte des Reichs um den Kaiser zu vereinigen. Dass ein Bekehrungsversuch aussichtslos gewesen wäre, das hätte auch ein weniger kluger Mann, als Celsus, einsehn müssen. Celsus wendet sich ja auch nur an die philosophisch gebildeten Christen (VIII 49), da er bei der grossen Menge, die er wegen ihrer Unbildung so tief verachtet, kein Verständniss für seine Ansichten voraussetzt.

Mit den Worten ‚στῶμεν δ' ἐκεῖθεν' (VII 62 a. A.) giebt Celsus deutlich den Beginn des letzten Theils an; wo ist aber das Ende anzusetzen? Man könnte meinen, beim Abschluss der Erörterung über den Dämonenkult (VIII 63). Aber die dann folgende Aufforderung ‚τοὺς τῇδε ἄρχοντας εὐμενίζεσθαι' hängt, wie aus der Begründung des Celsus ‚ὡς οὐδὲ τούτους ἄνευ δαιμονίας ἰσχύος τῶν τῇδε ἠξιωμένους' her-

1) a. a. O. p. 272 ‚C'est comme un traité de paix qu'il leur offre'.

vorgeht, eng mit dem Vorhergehenden zusammen[1]). Wir werden es also vorziehn, den IV. Theil bis zum Ende dieses Abschnittes (VIII 71) auszudehnen. Das Schlusswort würde dann nur die Fragmente VIII 72 und 75 enthalten. Die Kürze des Schlusses ist nicht anstössig. Wie Celsus die Einleitung breit ausgeführt und darin gleichsam den Grundriss seiner Polemik aufgezeichnet hat, so drängt er dagegen am Schluss seine ernsten Mahnungen an die Christen in wenige Sätze zusammen, beides dem verschiedenen Zweck entsprechend.

Aus dem Dargelegten ergiebt sich, dass

der vierte Theil,

die Vertheidigung der heidnischen Staatsreligion enthaltend, von VII 62 bis VIII 71 reicht. Er zerfällt in zwei Abschnitte.

Im I. Abschnitt (VII 62 bis VIII 49) bestreitet Celsus die Berechtigung der Christen, den heidnischen Kultus zu verwerfen. Denn

1. folgten die Christen hier dem Beispiel der Skythen, Libyer, Serer und Perser (VII 62);
2. dürften die Christen Götterbilder deshalb nicht verschmähen, weil sie selbst von Gott nach seinem Bilde geschaffen zu sein sich rühmten (VII 62. 66. 67);
3. hätten die Christen keinen Grund, die Dämonenverehrung abzulehnen[2]). Denn die Dämonen, meint Celsus, müssen verehrt werden,
    a) weil sie Vollmacht von dem höchsten Gott haben (VII 68),
    b) weil es auf religiösem Gebiet sehr wohl möglich ist, mehreren Herren (d. h. dem höchsten Gott und den Dämonen) zu dienen, insofern als die

1) Aus den Worten des Origenes ‚ὅτι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράφων ταῦτα νῦν ἐπὶ τέλει — ἀνέγραψε' (VIII 62) darf man natürlich nichts für die Abgrenzung des letzten Theils oder des Schlusses folgern, da ἐπὶ τέλει' ganz allgemein ‚am Ende', des wahren Wortes nämlich, bedeutet.

2) ‚θέλοντος ἡμᾶς καὶ τοὺς δαίμονας θεραπεύειν' sagt Origenes VIII 2 a. A. Dieser Punkt wird von Celsus mit besonderer Ausführlichkeit behandelt.

Verehrung der Untergebenen zugleich dem Herrn zugute komme (VII 68 bis VIII 2),

c) weil die Annahme eines Gegensatzes zwischen Gott und ihm feindlichen Dämonen gottlos ist (VIII 11)[1]).
Die Christen haben aber nach Celsus

d) um so weniger Grund, den Dämonenkult zu verwerfen, je maassloser sie selbst neben Gott, ja über ihm, dessen Sohn verehren (VIII 12—16).

Celsus nimmt jetzt den zu Anfang des IV. Theils erhobenen Vorwurf, dass die Christen Altäre, Bildsäulen und Tempel ohne Grund verachteten, wieder auf und behauptet

4. dass die Christen keine Entschuldigung für ihr Fernbleiben von den Opfermahlzeiten vorbringen könnten; denn der Berührung mit den Dämonen, die vernachlässigt sich rächen würden, könnten sie sich ja nirgends entziehen (VIII 17—35)[2]);

5. habe sich die Macht der heidnischen Götter bei den Christenverfolgungen, bei Gründungen und Heilungen genugsam bethätigt. Deshalb ermahnt Celsus die Christen, anstatt auf die Auferstehung des Leibes zu hoffen und ihren Gegnern mit ewigen Strafen zu drohn, lieber ihren Glauben abzuschwören und ihren Leib zu erhalten, den sie jetzt leichtsinnig auf's Spiel setzten. Freilich hofft er selbst bei diesen ἄγροικοι und ἀκάθαρτοι nicht auf Erfolg und wendet sich deshalb im

II. Abschnitt (VIII 49—71) ausschliesslich an die philosophisch gebildeten Christen, ‚τοῖς μέν γε τὴν ψυχὴν, ἢ τὸν νοῦν, — — ἐλπίζουσιν ἕξειν αἰώνιον σὺν θεῷ' (VIII 49), und sucht eine gemeinsame Grundlage für eine Verständigung mit diesen zu gewinnen, indem er seine weitern Ausführungen an die Lehre ‚ὡς οἱ μὲν εὖ βιώσαντες εὐδαιμονήσουσιν, οἱ δὲ ἄδικοι πάμπαν αἰωνίοις κακοῖς συνέξονται' (VIII 49) anschliesst.

---

1) So ist, glaube ich, die etwas dunkle Stelle am besten zu erklären.

2) Origenes bezeichnet hier als Absicht des Celsus VIII 21 a. A. ‚ὡς προτρέπει ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν — εἰδωλοθύτων χρῆσιν'. Aehnlich ist VIII 24 a. A. Keims Eintheilung ist auch hier durchaus misslungen.

Das εὖ βιῶσαι findet aber nach Celsus nur dann statt, wenn man

1. die Nothwendigkeit des Dämonenkultes zugiebt, um nicht als ἀχάριστος und ἄδικος den Dämonen gegenüber zu erscheinen (VIII 53—58), aber auch
2. in der Verehrung der Dämonen Maass hält und niemals und nirgends von der Verehrung des höchsten Gottes ablässt (VIII 60 – 63).

Celsus hat hier seine Anforderungen an die Christen wesentlich herabgestimmt, um mit desto grösserem Nachdruck

3. die Ausübung des Kaiserkultes von den Christen fordern zu können[1]). Denn sie müssen
   a) wie die Dämonen, so auch die Könige günstig stimmen, da diese durch dämonische Kraft der Herrschaft theilhaftig geworden sind, und
   b) ihren gerechten Weisungen, um nicht bestraft zu werden, Folge geben, und dürfen sich endlich
   c) nicht auf ihren Gott verlassen, der weder die Vertreibung der Juden aus Palästina, noch die Verfolgung der Christen verhindert hat (VIII 63—71).

In einem kurzen

Schlusswort

spricht Celsus den Wunsch aus, dass alle Bewohner der drei Erdtheile sich in einer Form der Gottesverehrung (εἰς ἕνα συμφρονῆσαι νόμον VIII 72) vereinigen möchten. Wenn er diesen Wunsch auch sofort als vergeblich bezeichnet, so glaubt er doch offenbar an eine Verständigung der gebildeten Christen mit der Staatsgewalt auf der von ihm angegebenen Grundlage. Dies beweist das von Origenes VIII 76 mitgetheilte Fragment, wonach Celsus ein zweites Buch für diejenigen, welche ihm folgen wollten und könnten, zu schreiben verheissen hat. Die

1) Origenes scheint den II. Abschnitt in zwei, nicht wie wir in drei Theile zu theilen, indem er VIII 63 a. E. sagt: ,Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀνωτέρω κατῆγεν, ὅσον ἐφ᾽ ἑαυτῷ, τὴν ψυχὴν ἡμῶν πρὸς τοὺς δαίμονας· νῦν δὲ βούλεται ἡμᾶς ἐξευμενίζεσθαι καὶ τοὺς ἐν ἀνθρώποις δυνάστας καὶ βασιλέας'. Aber der 2. Punkt hat, so eng er auch mit dem 1. verbunden werden muss, doch eine gewisse selbständige Bedeutung.

Worte des Origenes geben uns keinen Anhalt für die Einordnung des Fragments; sehr wahrscheinlich hat es aber den Abschluss der Erörterung über das εὖ βιῶσαι gebildet und ist etwa nach VIII 67 einzufügen. Der Schluss des ἀληθὴς λόγος enthält aber ausserdem noch specielle Mahnungen des Celsus an die Christen: sie sollten gerade in jener Zeit der Noth ihre Pflichten als Staatsbürger erfüllen, zur Erhaltung der Gesetze und der Frömmigkeit (VIII 72. 75).

Damit ist zugleich der Zweck, den Celsus nicht nur in dem letzten Haupttheil, sondern überhaupt in seiner ganzen Streitschrift verfolgt[1], deutlich bezeichnet. Der damals drohende Angriff der Barbaren auf das Imperium erforderte die Vereinigung der besten Kräfte zur Abwehr der gemeinsamen Gefahr. Der Separatismus der Christen erschien gerade damals besonders verderblich. Deshalb appellirt Celsus in letzter Linie an das Pflichtgefühl des vornehmeren und gebildeteren Theils der Christen. Wenn es ihm auch nicht gelingen sollte, diese philosophisch gebildeten Gegner von der Unhaltbarkeit der christlichen Lehre und der Wahrheit seiner philosophischen Meinungen zu überzeugen, so will er sie doch in Zeiten der Gefahr zur Wiedervereinigung mit ihren heidnischen Mitbürgern, zum Gehorsam gegen den Kaiser und zur Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten bewegen. Dass aber Celsus nicht die Vernichtung der christlichen Lehre und ihrer Bekenner fordert, sondern eine Verständigung mit ihnen anstrebt, ist ein deutlicher Beweis dafür, dass das Christenthum zur Zeit des Celsus auch in den vornehmeren und gebildeteren Kreisen eine nicht unerhebliche Anzahl von Bekennern gewonnen hatte.

Das Zugeständniss des Celsus: weitgehende Duldung der eben noch mit allen Mitteln bekämpften christlichen Lehre, ist gross, und seine Forderung: Annahme und Ausübung des Dämonen- und Kaiserkultes seitens der Christen, ist anschei-

---

1) Overbeck bemerkt (ThLZ. 1878, Sp. 536) sehr richtig, die Grundabsicht des ganzen Werkes sei: „die particularistische Exclusivität der Christen zu beugen“.

nend gering. Denn auch die Christen jener Zeit theilten den Glauben an Dämonen. Aber sie erkannten in ihnen die alten heidnischen Götter, die nun im Dienste des Satans auf Erden ihr Wesen trieben, während die Heiden zwischen guten und bösen Dämonen unterschieden. Hätten damals die Christen nach dem Wunsch des Celsus auch die Existenz guter Dämonen angenommen und diesen, wie auch dem Kaiser, Verehrung durch Opfer gezollt, so wäre in der That eine Art gemeinsamer Religion entstanden. Diese hätte aber einen heidnischen und nicht einen christlichen Charakter gehabt, und deshalb konnten sich die Christen nimmermehr zu der von Celsus geforderten Concession verstehn. Nicht eine Weltreligion im Sinne des Celsus ist also die Frucht jenes gewaltigen Ringens zwischen Heidenthum und Christenthum gewesen, sondern eine Weltreligion im Sinne des Origenes, wie dieser sie in den Worten[1]: ‚Τί χρὴ νομίζειν εἰ μὴ μόνον, ὡς νῦν, πάνυ ὀλίγοι συμφωνοῖεν, ἀλλὰ πᾶσα ἡ ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχή;' mit Siegeszuversicht vorausgesagt hat.

1) VIII 69; vgl. auch VIII 68 a. E.

Zur Vorstellung von der Besessenheit im Neuen Testamente.

Von

Prof. E. Schürer in Kiel.

Ein englischer Theologe Campbell hat kürzlich in einer Monographie über das dritte Evangelium (Critical Studies in St. Luke's Gospel, its Demonology and Ebionitism, Edinburgh 1891) die Dämonologie desselben näher untersucht. Mit Recht bemerkt aus diesem Anlass Joh. Weiss in seiner Recension des Buches (Theol. Literaturzeitung 1892, No. 3), dass befriedigende Resultate hierüber nur zu gewinnen sind, wenn die Untersuchung auf alle drei Synoptiker ausgedehnt wird, weil andernfalls der Fehler fast unvermeidlich ist, dass man auf Rechnung eines einzelnen Evangelisten schreibt, was thatsächlich Eigenthümlichkeiten der Quellen sind. Weiss deutet auch schon an, dass in der Vorstellung von der Besessenheit eine der synoptischen Quellen ihre eigenen Wege geht, indem sie alle Krankheiten (also nicht nur die psychischen) auf satanische oder dämonische Einwirkungen zurückführt. Da mir diese Beobachtung auch bereits aufgestossen ist, stelle ich das einschlägige Material hierüber in möglichster Kürze zusammen. Die Thatsache lässt sich einfach dahin formuliren, dass Marcus nur psychische Krankheiten (wie Tobsucht und Epilepsie) als Wirkung der Besessenheit auffasst, während eine andere, dem Matthäus und Lucas gemeinsame Quelle auch körperliche Gebrechen, wie Stummheit, Blindheit

und Verkrümmung des Rückgrates auf dämonische Einwirkung zurückführt.

In summarischer Weise spricht Marcus fünfmal von Jesu Krankenheilungen: 1, 32—34; 1, 39; 3, 10—11; 6, 5; 6, 56. An den beiden letzteren Stellen ist von Kranken überhaupt ohne nähere Bezeichnung die Rede (6, 5: ἀρρώστοις, 6, 56: ἀσθενοῦντας). An der zweiten Stelle (1, 39) wird andererseits nur die Thatsache der Dämonen-Austreibung berichtet (τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων). Zweimal aber werden Kranke gewöhnlicher Art und Besessene neben einander genannt. 1, 32—34: ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους .... καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν. Vgl. Matth. 8, 16. Luc. 4, 40—41. Ebenso an der andern Stelle Marc. 3, 10—11: πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν ... ὅσοι εἶχον μάστιγας· καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον. Vgl. Matth. 12, 15. Luc. 6, 18—19. Namentlich die erstere Stelle zeigt deutlich, dass die κακῶς ἔχοντες und die δαιμονιζόμενοι verschiedene Kategorien sind, dass also nur eine bestimmte Classe von Krankheiten als Besessenheit aufgefasst ist.

Dieser Thatbestand wird ausnahmslos bestätigt durch die Berichte über einzelne Krankenheilungen bei Marcus. Er hat deren im Ganzen zwölf. In acht Fällen ist dabei von Besessenheit keine Rede. Diese acht Fälle sind: 1) Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus vom Fieber. Die Heilung erfolgt durch Ergreifen der Hand, bei Lucas durch Bedrohung des Fiebers (Marc. 1, 29—31. Matth. 8, 14 f. Luc. 4, 38 f.). — 2) Der Aussätzige, der ebenfalls durch Ergreifen der Hand geheilt wird (Marc. 1, 40—42. Matth. 8, 2 f. Luc. 5, 12 f.). — 3) Der Paralytische. Er wird durch das blosse Wort geheilt (Marc. 2, 1—12. Matth. 9, 1—8. Luc. 5, 17—26). — 4) Die verdorrte Hand, geheilt durch das Wort (Marc. 3, 1—6. Matth. 12, 9—14. Luc. 6, 6—11). — 5) Das blutflüssige Weib, welches dadurch geheilt wird, dass sie den Saum des Gewandes Jesu berührt (Marc. 5, 25—34. Matth. 9, 20—22. Luc. 8, 43—47). — 6) Der

Taubstumme in der Dekapolis. Jesus heilt ihn, indem er die Finger in seine Ohren legt und die Zunge mit Speichel bestreicht (Marc. 7, 32—37; ohne Parallele bei Lucas; Matthäus 15, 29—31 hat dafür einen generalisirenden Bericht). — 7) Der Blinde in Bethsaida, dessen Heilung besonders anschaulich geschildert wird. Jesus spuckt in seine Augen und legt ihm zweimal die Hände auf. Nach der ersten Handauflegung sieht er die Menschen wie Bäume; erst nach der zweiten Handauflegung ist die Sehkraft völlig hergestellt (Marc. 8, 22—26, ohne Parallelen). — 8) Der blinde Bettler Bartimäus bei Jericho, geheilt durch das Wort. Matthäus macht daraus zwei Blinde und lässt die Heilung durch Berührung erfolgen (Marc. 10, 46—52. Matth. 20, 29—34. Luc. 18, 35—43). — Es sind die mannigfaltigsten Krankheiten und Gebrechen, deren Heilung hier berichtet wird. Bei keiner derselben aber wird angedeutet, dass die Krankheit durch dämonische Einwirkung herbeigeführt sei. Selbstverständlich ist daher auch nicht von Austreibung des Dämons die Rede. Die Heilung erfolgt in drei Fällen durch das blosse Wort Jesu (No. 3, 4, 8), in drei Fällen durch Berührung (No. 1, 2, 5), zwei Mal durch Anwendung von Speichel (No. 6, 7), der hier als medicinisches Mittel zu betrachten ist[1]).

Nur vier Mal berichtet Marcus von Heilung Besessener durch Austreibung des Dämon. In einem Falle, bei der Tochter des kananäischen Weibes (Marc. 7, 25—30. Matth. 15, 22 ff.), erfahren wir nichts Näheres über den Charakter der Krankheit. Indessen darf man schon hier vermuthen, dass es sich um eine geistige Störung handelte. Denn die Folge der geschehenen Heilung war, dass das Kind ruhig auf dem Bette lag (Marc. 7, 30: εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ

1) Vgl. Joh. 9, 6. Winer, Realwörterb. Art. „Speichel". — Die römischen Historiker erzählen, dass auch Vespasian einst in Alexandria einen Blinden dadurch geheilt habe, dass er ihm in die Augen spuckte, nachdem der Blinde durch den Gott Serapis im Traume die Weisung erhalten hatte, den Kaiser darum zu bitten (Tacit. Hist. IV, 81. Sueton. Vesp. 7. Dio Cass. 66, 8). Tacitus, welcher diesen und einen ähnlichen Vorfall am ausführlichsten berichtet, schliesst mit den Worten: Utrumque qui interfuere nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.

τὴν κλίνην). Es ist also bisher vom Dämon ruhelos umhergetrieben worden (s. Weiss zu d. St.). An den drei anderen Stellen ist es völlig sicher, dass die Erkrankung psychischer Art war, und zwar in hochgradiger Form, Tobsucht oder Epilepsie. 1) Bei der Austreibung des unsauberen Geistes in der Synagoge zu Kapernaum (Marc. 1, 23—28. Luc. 4, 32—37) wird bemerkt, dass der Dämon, als Jesus ihm auszufahren befahl, den Kranken noch hin- und herzerrte und dann mit grossem Geschrei ausfuhr (Marc. 1, 26: σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ, vgl. Luc. 4, 35). Trotz der Kürze der Beschreibung sieht man doch, dass es sich um eine psychische Krankheitsform handelt. Der gewaltsame letzte Ausbruch ist die Krisis, welche der Heilung unmittelbar vorhergeht. — 2) Mit grosser Anschaulichkeit wird das Gebahren des Dämonischen in Gerasa (Gadara) geschildert (Marc. 5, 1—20. Matth. 8, 28 ff. Luc. 8, 26 ff.). Er treibt sich Tag und Nacht in den Grabhöhlen und auf dem Gebirge herum, schreit und zerschlägt sich selbst mit Steinen. Alle Versuche, ihn zu fesseln, sind vergebens, da er mit furchtbarer Gewalt alle Ketten immer wieder zerbricht (Marc. 5, 3—5). Es ist also ein Tobsüchtiger. — 3) Mit gleicher Anschaulichkeit schildert Marcus das Gebahren des dämonischen Knaben, welchen Jesus heilt, nachdem die Jünger ihn nicht zu heilen vermocht hatten (Marc. 9, 14—29. Matth. 17, 14 ff. Luc. 9, 37 ff.). Alle Symptome der Epilepsie werden hier mit dramatischer Lebendigkeit vor Augen geführt: der Dämon reisst den Knaben, so dass er zu Boden fällt, schäumt und mit den Zähnen knirscht (Marc. 9, 18. 20). Bei den plötzlichen Ausbrüchen fällt er wohl auch in's Feuer oder in's Wasser (9, 22). In der Regel ist der Kranke dabei sprachlos (9, 17. 25). Nur bei der Austreibung schreit der Dämon, worauf dann der Knabe erschöpft wie todt daliegt (9, 26). — Es sind demnach nur hochgradige psychische Erkrankungen, welche bei Marcus als Folge der Besessenheit aufgefasst werden. Bei allen anderen Krankheiten und Gebrechen wird ein solches Hereinwirken der unheimlichen dämonischen Gewalten

in's menschliche Leben nirgends angedeutet und sicher nirgends angenommen.

Die beiden andern Synoptiker ergänzen zunächst die Darstellung des Marcus durch einige Krankenheilungen, bei welchen auch von Besessenheit nicht die Rede ist. Dem Matthäus eigenthümlich ist die Heilung zweier Blinden durch Berührung der Augen (Matth. 9, 27—41). Lucas hat allein die Heilung eines Wassersüchtigen durch Berührung (Luc. 14, 1—6) und die Heilung der zehn Aussätzigen durch das Wort (Luc. 17, 11—19). In keinem dieser Fälle wird die Krankheit auf Besessenheit zurückgeführt. Streitig ist unter den Auslegern, ob der Sohn oder Knecht des Hauptmanns von Kapernaum, dessen Heilung Matthäus und Lucas gemeinsam berichten (Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 2—10), als Besessener gedacht sei. Lucas sagt über die Krankheit nur, dass der Knecht am Sterben war (Luc. 7, 2: ἤμελλεν τελευτᾶν), Matthäus bezeichnet ihn als παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος (Matth. 8, 6). Es war also eine mit Schmerzen verbundene Lähmung, welche den Kranken dem Tode nahe gebracht hatte. Da aber der Hauptmann die Zuversicht ausspricht, dass Jesus die Krankheit ebenso durch ein Befehlswort heilen könne, wie er, der Hauptmann, bei seinen Untergebenen für seine Befehle Gehorsam finde, so liegt es nahe, an persönliche Gewalten zu denken, welche die Krankheit verursacht haben und auf Jesu Befehl auch wieder von dem Kranken weichen werden. Indessen kann doch auch die Krankheit selbst personificirt und darum als den Befehlen Jesu gehorchend gedacht sein. Die Perikope giebt also keine sichere Entscheidung darüber, ob auch eine Erkrankung nicht-psychischer Art als Besessenheit aufgefasst sei.

Ganz entschieden ist aber letzteres der Fall in einigen Perikopen bei Matthäus und Lucas, die eben darum unser besonderes Interesse erregen. 1) Die Veranlassung zu der Anklage, dass Jesus die Dämonen austreibe durch Beelzebub den obersten der Dämonen, war nach Luc. 11, 14 die Heilung eines Dämonischen, der stumm war. Infolge der Austreibung des Dämon konnte der Stumme wieder sprechen (ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφός).

Matthäus hat hierzu zwei Parallelen. In der einen wird der Dämonische ebenfalls nur als stumm bezeichnet (Matth. 9, 32—33); in der anderen als stumm und blind (Matth. 12, 22). Dass es sich nur um zwei verschiedene Relationen desselben Vorganges handelt, zeigt der weitere Verlauf. Denn in beiden Fällen schliesst sich daran eben jene lästerliche Anklage, dass Jesus die Dämonen austreibe durch den Obersten der Dämonen. — 2) Besonders merkwürdig ist eine dem Lucas eigenthümliche Perikope, in welcher Verkrümmung des Rückgrates als unmittelbar durch den Satan herbeigeführt gedacht ist (Luc. 13, 10—17). Die Frau war συνκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές, und zwar schon seit achtzehn Jahren (13, 11). Dies war aber durch ein πνεῦμα ἀσθενείας herbeigeführt (13, 11), ja durch den Satan selbst (13, 16: ἔδησεν ὁ σατανᾶς ἰδοῦ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη).

Es ist unverkennbar, dass in diesen Perikopen wirklich eine andere Anschauung vorliegt als bei Marcus. Körperliche Gebrechen wie Stummheit, Blindheit und Verkrümmung des Rückgrates werden direct aus dämonischer Besessenheit erklärt. Marcus dagegen ist ganz consequent in der Unterscheidung der dämonischen d. h. psychischen Erkrankungen von allen übrigen Krankheiten. Auch in der Methode der Heilung lässt sich bei Marcus ein gewisser Unterschied beobachten. Zwar werden nicht nur dämonische, sondern zuweilen auch andere Krankheiten durch das blosse Wort geheilt. Aber zuweilen, und zwar gerade bei Stummheit und Blindheit, lässt Marcus Jesum auch das medicinische Mittel des Speichels anwenden. Also nicht durch Austreibung eines Dämon, sondern eher durch Anwendung natürlicher Mittel (wenn auch nicht ausschliesslich durch solche) werden hier körperliche Gebrechen geheilt. Aehnlich erzählt Marcus auch von den Jüngern, dass sie Kranke durch Salben mit Oel geheilt haben (Marc. 6, 13: ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον, vgl. Jac. 5, 14). Die letztere Stelle ist auch insofern bemerkenswerth, als auch in ihr, wie bei den Krankenheilungen Jesu, die Austreibung der Dämonen von den sonstigen Krankenheilungen unterschieden wird.

Der bisher vorgelegte Thatbestand enthält auch schon den Beweis, dass die von Marcus abweichende Anschauung nicht erst durch unsern ersten oder dritten Evangelisten hereingebracht ist, sondern aus einer ihnen gemeinsamen Quelle stammt. Bei keiner der Krankenheilungen, welche Matthäus und Lucas mit Marcus gemeinsam haben, bringen sie durch irgend welche Modification die Vorstellung der Besessenheit in den Text herein. Bemerkenswerth ist allerdings, dass sie von den acht Krankenheilungen des Marcus gerade diejenigen beiden, und nur diese, nicht haben, bei welchen das natürliche Mittel des Speichels zur Anwendung kommt. Für ihre Anschauung ist eben bei den Krankenheilungen Jesu die Heilandsmacht des Erlösers das allein wirksame, die Anwendung natürlicher Mittel also ausgeschlossen. Aber die Tendenz, auch körperliche Gebrechen auf Besessenheit zurückzuführen, können sie nicht verfolgt haben. Sonst würden sie nicht die sechs Krankenheilungen, welche sie (abgesehen von den Dämonenaustreibungen) mit Marcus gemeinsam haben, unberührt gelassen haben. Ja, sie ergänzen das Material des Marcus noch durch einige andere Heilungsgeschichten, welche in ihrem Charakter ganz mit denen des Marcus übereinstimmen. Auch bei Wiedergabe der summarischen Notizen des Marcus über Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen (Marc. 1, 32—34 = Matth. 8, 16 = Luc. 4, 40—41 und Marc. 3, 10—11 = Matth. 12, 15 = Luc. 6, 18—19) ist eine Tendenz, beide Arten zu vermischen und auch die körperlichen Krankheiten unter die Rubrik der Besessenheit zu bringen, nicht bemerkbar. So frei die Form ist, in welcher Matthäus und Lucas diese Notizen wiedergeben, so unterscheiden doch auch sie hierbei bestimmt die Besessenen von den übrigen Kranken. Andererseits haben wir ja gesehen, dass die Zurückführung körperlicher Gebrechen auf Besessenheit nicht nur in einigen Stücken des Lucas, sondern auch bei Matthäus sich findet. Sie gehört also nicht zu den Eigenthümlichkeiten des Lucas und ist nicht erst durch ihn in die evangelische Geschichte hereingebracht worden, sondern sie ist eine Eigenthümlichkeit einer dem Matthäus und Lucas

gemeinsamen Quelle. Welche Schlüsse daraus etwa für die Quellenkritik der Synoptiker überhaupt zu ziehen sind, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Zur historischen Erläuterung ist noch darauf hinzuweisen, dass die Zurückführung bestimmter körperlicher Gebrechen auf dämonische Einwirkung durchaus nicht singulär ist. So berichtet z. B. Celsus (bei Orig. contra Cels. VIII, 58) als Anschauung der Aegypter, dass der menschliche Leib in sechsunddreissig Glieder zerfalle und dass über jedes dieser Glieder ein bestimmter Dämon Gewalt habe. Die sechsunddreissig Dämonen wissen sie mit Namen zu nennen (Chnumen, Chnachumen, Knat, Sikat, Biu, Eru, Erebiu, Ramanor, Reianoor u. s. w.). „Durch Anrufung der Dämonen nun heilen sie die Leiden der Glieder" (καὶ δὴ ἐπικαλοῦντες αὐτοὺς ἰῶνται τῶν μερῶν τὰ παθήματα). Viel interessantes Material aus den Kirchenvätern hat jüngst Harnack zusammengestellt in der Abhandlung: „Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte" (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur VIII, 4, 1892) S. 104—124 (Separatabdruck S. 68—88).

---

1) Gen. 1, 2 und Luc. 1, 35. 2) Joachim.

Von

E. Nestle.

Zu dem Aufsatz von Hillmann über die Kindheitsgeschichte Jesu erlaube ich mir 2 Bemerkungen. Wo der Verf. die Frage aufwirft, was etwa im Judenthum den Glauben an eine übernatürliche Geburt Jesu, ein Empfangenwerden aus heiligem Geist, hätte entstehen lassen können, nennt er wohl Gen. 6, 1, Jes. 7, 14 u. s. w., aber merkwürdigerweise die Stelle nicht, die vor allem in Betracht kommt, Gen. 1, 2 רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת, LXX. πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο, ebenso Aquila und Symmachus ἐπιφερόμενον, Itala superferebatur, Vulg. ferebatur. Wie eng diese Stelle mit Luc. 1, 35 ἐπελεύσεται καὶ ἐπισκιάσει σοι zusammenhängt (ebenso, natürlich mit 3, 22), zeigt am schlagendsten die Thatsache, dass die äthiopische Bibel das מרחפת der Genesis geradezu durch jesêlel (ጸለለ) = ἐπισκιάζειν wiedergiebt, welche in der That merkwürdige Uebersetzung Dillmann sonderbarerweise weder in seiner Ausgabe des äthiopischen Textes (S. 23) noch in seinem Genesiscommentar namhaft macht; auch Reckendorf nicht (Werth der äthiopischen Pentateuchübersetzung). Nur bei Delitzsch (Neuer Commentar zur Genesis [S. 53]) wird sie erwähnt. Wie nah dem semitischen Sprachgefühl רחף und רחם lagen, wird allgemeiner wohl bekannt werden, wenn einmal der Buchstabe ר im Thesaurus Syriacus vorliegen wird [1]). Dem Zusammenhang zwischen Genesis 1, 2 und Luc. 1, 35 weiter nachzugehen, liegt ausser meiner Absicht. Nur weil auch Holtzmann im HC (S. 33) die Genesisstelle nicht erwähnt, wollte ich darauf hinweisen.

---

1) Einstweilen vergl. man Lagarde, Orientalia 2, 62; Kirsch Chrest. Syr. 170 ff.

Zweitens möchte ich den Nachweis, wie wichtig einem Theil der ältesten Christen der durch Maria vermittelte Zusammenhang Jesu mit dem Stamm Levi war, durch eine kleine Beobachtung unterstützen, von der ich nicht weiss, ob sie schon von Anderen gemacht worden ist. Nicht bloss ihr eigener Name Mirjam führt auf diesen Stamm hin, wie der Sauls (= Paulus) auf Benjamin, sondern auch der, den ihr Vater in der Legende führt, Joachim. Zwar stammt Joachim nach der Legende aus dem Stamm Juda, nicht auch aus den Priestern wie seine Frau Anna, warum aber heisst er Joachim? Doch offenbar, weil dieser Name schon in alter Zeit mit dem der Mirjam in Verbindung war: ihr eigentlicher Bruder Moses hat nach der Sage früher Ἰωακείμ geheissen. Den Namen „Moses" gab ihm ja erst die ägyptische Königstochter, als sie ihn aus dem Wasser zog; vorher müssen ihm bei der Beschneidung seine Eltern einen Namen gegeben haben; als diesen überliefert die Legende eben den Namen Ἰωακείμ; s. Clemens Alex. Str. 1, 23[1]). (Dass die Mutter der Maria Anna genannt wurde, hängt natürlich mit Luc. 2, 35 und durch das Magnificat mit 1. Sam. 1 und 2 zusammen.) Mit dieser Herleitung Jesu aus dem Stamm Levi und Juda nehme man nun zusammen, was de Lagarde in seinen Orientalia 2, 41 über den Schematismus des Hexateuchs ausführt, der mit seinen אלה תולדות von Gen. 5, 1 (bez. 2, 4 = 1, 1) an bis Num. 3, 1 auf die Aaroniden ausläuft, worauf die monarchisch gesinnte Partei durch Anwendung derselben Formel auf David (Ruth. 4, 18) dessen Haus dem Hause Aarons als gleichwerthig zur Seite stellt. An eben diese Formel knüpft die evangelische Legende an um in Jesus den aufzuzeigen, auf den die ganze frühere Entwicklung hinausläuft, der Priester und König zugleich ist. Erst die spätere Zeit redet dann von einem dreifachen Amt desselben, wie es scheint, nicht ohne Anschluss an das, was Philo vom Logos aussagt; wahrhaft wunderbar aber erscheinen die Zusammenhänge, die all diese Einzelheiten der ältesten evangelischen Ueberlieferung verbinden.

1) Ueber moderne legendarische Namen Mose's s. eben da und im Thesaurus Syriacus Sp. 2054.

Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion.

Von

Oberpfarrer Dr. theol. Graue.

III.

Aus den Kreisen derer, welche die Religion zwar nicht verächtlich behandeln, aber für ihre eigene sittliche Persönlichkeit mehr oder weniger ganz entbehren zu können meinen, hat kürzlich Th. Ziegler das bemerkenswerthe Zugeständniss gemacht, es müsse „so etwas wie eine sittliche Weltordnung“ geben, die den Sieg des Guten in der Menschenwelt durchsetze, und hat ausdrücklich erklärt: „Nur in diesem Glauben können wir uns mit ganzer Kraft in den Dienst des Guten stellen, können fraglos und freudig unsere Pflicht thun und, wo es nöthig ist, Opfer bringen zum Wohl des Ganzen“. Es ist dies schwerlich so gemeint, als könne der Mensch ohne den Glauben an eine sittliche Weltordnung nichts, gar nichts Gutes vollbringen; denn so gefasst, wäre jener Satz nicht richtig. Wie das dem Wesen des Menschen innewohnende Sittengesetz ihm das Gute unbedingt, mit der Majestät der absoluten Gültigkeit gebietet, also nicht etwa nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, dass das Gute in der Menschenwelt zum Siege und zur Herrschaft gelangt, so fühlt sich der Mensch zum Gehorsam gegen dieses Gebot unbedingt, unter allen Umständen verpflichtet, also auch für den Fall verpflichtet, dass das Gute schliesslich in der Menschenwelt unterliegen und ersterben sollte; das sittliche Bewusstsein legt es ihm als eine unabweisbare Verbindlichkeit auf, lieber

mit dem Guten unterzugehen, als mit dem Bösen zu triumphiren; und wer hat das Recht, den Menschen für völlig unfähig zum Gehorsam gegen diese Verpflichtung zu erklären! wer darf ihm die Kraft absprechen, wenigstens in Etwas seiner sittlichen Verpflichtung auch dann nachzukommen, wenn der Glaube an den Sieg des Guten in ihm nicht vorhanden ist! Dem widerstreiten auch zweifellose Thatsachen der Erfahrung und der geschichtlichen Ueberlieferung. Es ist, um nur an dieses Eine zu erinnern, ganz zweifellos, dass Buddha und seine Jünger den Glauben an eine sittliche Weltordnung in unsrem Sinne und im Sinne des obigen Satzes nicht in sich trugen, dass, wie wir sahen, ihnen nicht als erhebendes und begeisterndes Ziel ihres sittlichen Strebens die Ueberwindung alles Bösen in der Menschenwelt und die Umgestaltung dieser Erde zu einer freudesprudelnden Heimath der Gerechtigkeit und des Friedens vorschwebte, sondern dass sie vielmehr nur das Nirwana vor sich sahen, „die grosse Ruhe des Nichts", und dass trotzdem diese Menschen zu einer nicht geringzuschätzenden Stufe der sittlichen Bildung sich erhoben und namentlich in ihrer sanftmüthigen Geduld, in ihrem hülfbereiten Erbarmen wahrhaftige Tugenden bekundeten und auf ihre Umgebung segensvoll einwirkten. Man könnte sagen, auch das Nirwana sei eine Art von Ueberwindung des Bösen und schliesse die Hoffnung auf eine ewige Zukunft nicht gänzlich, nicht mit voller Bestimmtheit aus. Aber jedenfalls schliesst dasselbe ein Erloschensein des Bewusstseins, ein Abgestorbensein des Willens in sich, welches dem erleuchtenden und begeisternden Glauben an den schliesslichen völligen Triumph des Guten über das Böse schnurstracks entgegengesetzt ist. Trotzdem bleibt es doch dabei, und die grosse Einseitigkeit und Lückenhaftigkeit der buddhistischen Sittlichkeit bestätigt es uns, dass nur in dem Glauben an eine sittliche Weltordnung wir uns mit unserer ganzen Kraft in den Dienst des Guten stellen und „fraglos und freudig" unsere Pflicht thun können. Erklärt doch auch Ed. Hartmann, der moderne buddhistische Philosoph, dass erst das Princip der sittlichen Weltordnung das allumfassende und doch nicht bloss formale, sondern concret erfüllte

Princip der gesammten Sittlichkeit sei; und gern acceptiren wir dieses Entgegenkommen, obgleich dasselbe durch die Art, in der Hartmann die sittliche Weltordnung auffasst und darstellt, seinen Werth grossentheils verliert.

Die Frage aber, worauf hier nun Alles ankommt, ist die: woher hat der Mensch den Glauben an eine sittliche Weltordnung? ist dieser Glaube schon ein religiöser? oder ist er ein intregrirender Bestandtheil des sittlichen Bewusstseins?

Wäre die letzte Alternative zu bejahen, so bedürfte die Sittlichkeit für ihre praktische Bethätigung der Hülfe der Religion, in dieser Beziehung wenigstens, nicht. Aber wir haben schon die Behauptung zurückweisen müssen, dass ein integrirender Theil des sittlichen Bewusstseins der Glaube an eine sittliche Weltordnung sei, und haben daran erinnern müssen, dass unter sittlicher Weltordnung mehr zu verstehen sei, als die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes in der Menschenwelt. Wäre nicht mehr darunter zu verstehen als dies, dann freilich würde Hartmann mit Recht behaupten, dass der, der gegen den Begriff der sittlichen Weltordnung streitet, sich selber nicht versteht, es sei denn, dass er überhaupt jede Sittlichkeit läugnet; denn im sittlichen Bewusstsein ist allerdings die unmittelbar sich aufdrängende Gewissheit enthalten, dass das Sittengesetz nicht bloss für mich, sondern für alle zum Bewusstsein ihrer selbst gekommenen und sich selber ein wenig verstehenden Menschen absolute Gültigkeit hat. Aber J. G. Fichte, der den Begriff der sittlichen Weltordnung zuerst aufgestellt und in der philosophischen Welt eingebürgert hat, bestimmt denselben durchaus nicht in so fliessender Allgemeinheit, sondern er schreibt: „Dass der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden; aber er wird dadurch auch ganz sicher erreicht, zufolge eines höheren Gesetzes", unter welchem Gesetze er eben die sittliche Weltordnung versteht, in der „jedem vernünftigen Individuum seine Stelle angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist", und welche die Ursache davon ist, „dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse That misslingt und dass denen, die das Gute lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen". Hier

ist offenbar nicht gemeint, dass die gute Handlung immer den äusseren Erfolg für sich hat, den der Handelnde wünscht; denn es wäre das Bestehen der sittlichen Weltordnung dann durch jeden Misserfolg einer sittlich guten Handlung oder Bestrebung widerlegt. Aber allerdings ist gemeint, dass die sittlich gute Gesinnung, deren beste Werke oft äusserlich misslingen und scheinbar untergehen, sich in allen Widerwärtigkeiten siegreich bewährt und mehr und mehr zur herrschenden Gesinnung in der Menschenwelt werden soll und kann. Sehr treffend bemerkt hierzu Carrière: „Die sittliche Weltordnung wäre unmöglich, das Gute würde nicht um des Guten willen, sondern um des Vortheils, um des Erfolgs willen geliebt und gethan, wenn es beide stets für sich hätte, und wir blieben in blosser Naturordnung, während jetzt, wo so oft die gemeine Schlauheit den Vorsprung vor der Tugend gewinnt und der Idealismus sich in der Treue für das Ideal auch im Leiden bewährt, das Gute um seiner selbst willen vollbracht und so die sittliche Weltordnung in fortwährender Thätigkeit verwirklicht wird“. Wie verhält sich nun zu dieser Wahrheit das sittliche Bewusstsein? trägt und hegt es die Gewissheit, dass dem so ist, als einen unverlierbaren und unablösbaren Theil seiner selbst in sich? oder ist nur der Wunsch, das Interesse daran, dass es so sein möchte, dem sittlichen Bewusstsein wesentlich innewohnend? Dass der Bestand einer sittlichen Weltordnung, welche den vollen Sieg des Guten in der Menschenwelt verwirklicht, ein unmittelbares dringendes Interesse des sittlichen Bewusstseins ist, das ist selbstverständlich. Aber kann man auch sagen, dieser Bestand sei eine Forderung, ein Postulat des sittlichen Bewusstseins in der bereits erwähnten strengen Fassung dieses Worts, wonach nur dasjenige ein Postulat im wissenschaftlichen Sinne heissen kann, dessen Gegentheil geradezu undenkbar ist? Man hat daraus, dass das Sittengesetz als ein nicht nur subjektives, sondern als ein objektives Gesetz insofern anerkannt werden muss, als es für die ganze Menschheit gültig ist, die Forderung abgeleitet, dass wir an eine solche Beschaffenheit der Welt glauben müssen, dass dieses Gesetz darin herrschen kann. „Zwingt mich der

Glaube an mich selbst", schreibt Rauwenhoff, „dieses allgemein vorhandene Gesetz als absolut gültig anzuerkennen, dann bin ich verpflichtet zu glauben, dass auch das da sein wird, was für jenes Vorhandensein und Gültigsein nicht fehlen darf, nämlich eine Beschaffenheit der Welt, die das Bestehen seiner Herrschaft möglich macht". Aber was soll in diesen Worten unter der „Herrschaft" des Sittengesetzes verstanden werden? Wenn nur das, dass dieses Gesetz von den Menschen als verbindlich, ja unbedingt verbindlich und verpflichtend immer wieder, auch nach grossen Verirrungen anerkannt wird, dann sind jene Worte richtig. Aber der Glaube an eine sittliche Weltordnung meint und will weit mehr; er meint und will, dass die absolute Gültigkeit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes von den Menschen nicht bloss anerkannt, sondern auch immer völliger in ihrem Leben, wenn nicht immer in ihrem äusseren, so doch in ihrem inneren Leben zur thatsächlichen Durchführung gelange; und dies zu *fordern*, werden wir durch unser sittliches Bewusstsein nicht gezwungen, sondern in diesem Bewusstsein liegt nur die Nöthigung, Solches innig zu *wünschen*. Die Erkenntniss der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, die Erkenntniss des hohen Werthes, den die Befolgung dieses Gesetzes für alle Menschen hat, insbesondere auch die von demselben Gesetz gebotene Menschenliebe wecken die Sehnsucht im Herzen, dass das sittlich Gute immer allgemeiner zur Verwirklichung gelange und dass da, wo ihm der äussere Erfolg fehlt, wo ihm wohl gar mit Verlusten an Besitz und Ehre gelohnt wird, die Menschen dies geduldig ertragen und selbst schwere Leiden um des Guten willen auf sich nehmen. Aber so innig die sittliche Persönlichkeit Solches ersehnen muss, so wenig ist sie innerlich genöthigt, ist sie auch nur berechtigt, Solches als ihr Recht zu fordern; so gewiss sie sich durch den Glauben an die fortschreitende Machtherrschaft des Guten innerlich gehoben und gekräftigt fühlt, ebenso gewiss fühlt sie sich zum Gehorsam gegen das Gesetz des Guten nicht minder verpflichtet, wenn jener Glaube in ihr wankend geworden ist. Und warum sollte es etwas Undenkbares sein, dass das Gute in der Welt schliesslich an Macht

und Herrschgewalt verliere? Man wendet uns ein, schon desshalb, weil die Forderung des Sittengesetzes unbedingt gelte, müsse auch das Urtheil gefällt werden, „dass wirklich werden kann, was wirklich werden soll.“ Aber nicht bloss um die Möglichkeit, dass das Gute in der Welt endlich siegen kann, handelt es sich, sondern um die Gewissheit, dass es siegen wird; und selbst wenn der Glaube an die sittliche Weltordnung nur jene Möglichkeit in sich schlösse, — mit welchem Rechte bezeichnet man es als undenkbar, dass das Gute in dieser gegenwärtigen Welt sich nicht werde durchsetzen können. Lassen wir es einmal gelten, dass die absolute Verbindlichkeit und der unvergleichliche Werth des sittlich Guten den Fall ausschliesse, dass die thatsächliche Durchführung des Guten überhaupt unmöglich sei, — es ist doch recht gut denkbar, dass dasselbe erst in einer anderen Welt und in einem jenseitigen Leben den rechten Boden für seine siegreiche Bethätigung bereitet finde.

Etwas, was mit diesem Gedanken einige Aehnlichkeit hat, ist von Kant ausgesprochen und vertheidigt worden. Derselbe hat unter Hinweis auf das „radikale Böse“ im Menschen diesem die Fähigkeit abgesprochen, in dem gegenwärtigen Erdenleben den Forderungen des Sittengesetzes auch nur annähernd zu genügen; nicht nur einzelne Handlungen des Menschen seien böse, sondern der oberste Grund aller Maximen sei verderbt, so verderbt, dass der Mensch dem Hange fröhne, sich von sinnlichen Triebfedern selbst dann leiten zu lassen, wenn er das Gute thun wolle; nun fordere das Sittengesetz die völlige Angemessenheit der Gesinnung zu seinem Inhalt, und da der Mensch in keinem Zeitpunkt seines Daseins dieser Forderung Genüge leiste, so könne die Erfüllung derselben nur in einem unendlichen Progress angetroffen werden; dieser aber sei nur möglich, wenn der Mensch eine unendlich fortdauernde Existenz habe, unsterblich sei, also, wenn er aus dieser Welt scheiden müsse, in einer anderen Welt weiterlebe. Aber ganz abgesehen davon, ob es sich mit dem „radikalen Bösen“ im Menschen ganz so verhalte, wie Kant behauptet, — mit welchem Rechte fordert der Mensch, wenn er in diesem Leben das Sittengesetz so

wenig erfüllt hat, noch ein Leben nach dem Tode und zwar ein unendliches? Wie fein und sinnig schreibt einmal der Dichter Justinus Kerner: „Ich kann nicht fordern noch ein Leben, ein Paradies noch nach dem Tod; was hab' ich dieser Welt gegeben? Nichts gegen das, was sie mir bot!“ Wenn aber Kant sagt, es sei das eine Forderung des Denkens, weil ja sonst der kategorische Imperativ des Sittengesetzes in uns ganz unbegreiflich sei, so ist einfach zu erwidern: Wenn dieser Imperativ wirklich unbegreiflich ist, warum sollte er es nicht sein? ist es doch auch Kant ganz unbegreiflich, dass der Hang zum Bösen im Menschen thatsächlich ein allgemeiner ist.

Der Glaube an einen künftigen Sieg des Guten über das Böse ist nicht aus dem sittlichen Bewusstsein für sich allein abzuleiten, sondern muss sich weit mehr als auf dieses auf das religiöse Bewusstsein stützen; und weil jener Glaube zur kräftigen und ebenso freudigen wie nachhaltigen Bethätigung der Sittlichkeit unentbehrlich ist, so bedarf diese der Hülfe der Religion. Das scheint auch Kant anerkennen zu wollen, wenn er aus dem Begriff des höchsten Gutes d. h. der vollendeten Sittlichkeit und der ihr „proportionirten“ Glückseligkeit das Postulat Gottes folgert. Indess es scheint nur so. Zwar ist man nicht berechtigt, Kant mit Fichte den Vorwurf zu machen, dieser Gott, der die Tugend mit Glückseligkeit lohne, sei nur ein Götze, welcher der Begier dienen solle und die Herabwürdigung der Vernunft unterstütze und verewige, oder mit Schiller die Kant'sche Moral eine Moral für Knechte zu nennen, weil nach ihr die saure Tugend schliesslich von dem Herrn der Welt mit Glückseligkeit belohnt werden müsse. Denn Kant hat sich ausdrücklich und nachdrücklich dagegen verwahrt, dass der Hinblick auf Belohnung, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits, irgendwie zum sittlich Guten anreizen solle und dass auf diese Weise in das sittliche Leben ein schwächlicher Eudämonismus eingeschwärzt werde. Man wird vielleicht sogar so weit gehen können, Gottschick mit Herrmann Recht zu geben, wenn derselbe behauptet, dass Kant, abgesehen von mehrfachen Schwankungen im Ausdruck, aus welchen man mit

Fichte und Schiller eine ihm nachtheilige Consequenz ziehen kann, unter der „proportionirten Glückseligkeit“ „nicht einen mechanisch addirten Lohn beliebiger Qualität, sondern nur einen organisch erwachsenden Erfolg der gleichen Qualität gemeint haben kann“. Allein einmal zeigt sich hier ein klaffender Widerspruch im Kant'schen System. Das höchste Gut, die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit, mag noch so geistig aufgefasst werden, es soll doch nach Kant in der Uebereinstimmung der Natur mit dem sittlichen Zweck des Menschen, der Sinnlichkeit mit dem Geistesleben bestehen, einer Uebereinstimmung, die in Wirklichkeit noch nicht besteht, die aber durch den Gott herbeigeführt werden soll, welcher der Urheber des geistigen Sittengesetzes und zugleich die Ursache der sinnlichen Natur ist; und dies steht im offenbaren Widerspruch zu dem schroffen Dualismus von Geist und Natur oder, wie Kant es gewöhnlich nennt, von Vernunft und Sinnlichkeit, welcher dem Kant'schen System, insbesondere dem Kant'schen Sittengesetz zu Grunde liegt, das nur in feindlichem Gegensatz gegen die Sinnlichkeit das sittlich Gute als solches anerkennt. Sodann aber, — und das ist für uns hier die Hauptsache, — der Gott, den Kant postulirt, steht mit dem sittlichen Leben des Menschen in keinem inneren Zusammenhang; er wird nur als Stützpunkt für das moralphilosophische System Kant's benutzt, nicht aber als Hülfe für die praktische Bethätigung der Sittlichkeit gesucht. Da der Kant'sche Rigorismus Hoffnung so wenig wie Furcht als berechtigten Beweggrund zu sittlichem Thun anerkennt, so erscheint es mindestens als zweifelhaft, ob nach Kant die Hoffnung auf Herstellung des höchsten Guts, anders ausgedrückt die Hoffnung auf den Sieg des Guten in einem aus der Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten bestehenden „Reich der Zwecke“ als moralische Triebfeder völlig berechtigt ist. Mag immerhin dies nicht zweifelhaft und es im Sinne des grossen Philosophen geredet sein, wenn ein Führer jener neukantischen Theologen der Gegenwart, die nicht nur in erkenntniss-theoretischen, sondern auch in moral- und religionsphilosophischen Fragen auf Kant's Wegen wandeln, versichert, die Umgestaltung der empirischen Ansicht von unserer Weltstellung,

durch welche uns diese nicht mehr ein Hemmniss bedeute für den Ausblick in die durch das Sittengesetz bezeichnete Wirklichkeit, sondern gewissermaassen durchscheinend geworden sei für den Endzweck, gehöre als wesentliches Moment zu unserer sittlichen Entwickelung, — wie dem auch sei, das ist zweifellos, dass eine religiöse bez. sittliche Verwerthung des von Kant postulirten Gottes nach seiner Meinung nicht statthaft ist. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass die Pflichten, wenn sie als göttliche Gebote erkannt werden, dann „Sanktionen“ werden, „willkürliche für sich zufällige Verordnungen eines frommen Willens“; auch als göttliche Gebote bleiben sie „wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst“. Auf das sorgfältigste wacht Kant darüber, dass die Sittlichkeit nicht auf etwas Anderes sich gründe, als auf das Wesensgesetz des menschlichen Willens; und sein Gottesglaube ist nur ein Anhängsel seiner Moral, die dadurch nichts Wesentliches verliert, dass Fichte dieses Anhängsel abschneidet und unter ausdrücklicher Abweisung des Glaubens an einen persönlichen Gott nur eine immanente moralische Weltordnung als Gegenstand des Glaubens gelten lässt. Aber ganz richtig hat Kant geurtheilt, wenn er für diese Weltordnung das Dasein Gottes postulirte; denn ohne in dem selbstbewussten Willen Gottes als der höchsten sittlichen Macht eine feste Grundlage zu haben, schwebt dieselbe gleichsam in der Luft und hat die Vorstellung von ihr etwas Unklares und Schwankendes, worauf O. Pfleiderer gegen Rauwenhoff mit Recht hingedeutet hat. Man kann zwar der Behauptung Kittel's schwerlich zustimmen, eine sittliche Weltordnung ohne einen ordnenden göttlichen Willen sei dasselbe wie eine Wahrnehmung ohne ein wahrnehmendes Subjekt; denn hier wird Etwas in Eins zusammengeworfen, was durchaus nicht identisch ist. Während Wahrnehmung etwas bloss Subjektives, also ohne ein wahrnehmendes Subjekt nichts Reales ist, ist eine Ordnung etwas Objektives, kann, wie z. B. die bürgerliche Rechtsordnung, bestehen und wirksam sein, ohne dass die Subjekte, von welchen dieselbe ins Leben gerufen ist, dabei thätig sind. Aber abgesehen davon, dass jede Ordnung auf einen ordnenden Willen, aus dem sie

hervorgegangen ist nicht nur, sondern von dem sie gehandhabt und geltend gemacht wird, zurückweist, die sittliche Weltordnung ist nicht etwas Fertiges, Feststehendes, wie die bürgerliche Rechtsordnung, sondern, in dem von uns hier mit Recht betonten Fichte'schen Sinne wenigstens, ordnendes Princip, ordo ordinans, wie Fichte selber sie genannt hat, also keine auch nur vorläufig abgeschlossene Einrichtung, sondern vielmehr beides zugleich, etwas zu Verwirklichendes und etwas bereits Verwirklichtes; und hievon lässt sich eine einigermaassen klare Vorstellung nicht gewinnen ohne die Annahme eines seiner selbst und seiner Zwecke sich bewussten Trägers dieses Princips. Auch Ed. v. Hartmann schreibt hierüber zutreffend, — nur dass die Erinnerung an seinen pessimistischen „Glauben“ dabei störend ist, — die schönen Worte: „Den für die Sittlichkeit unentbehrlichen Glauben an die Fortdauer der aufsteigenden Entwicklungsrichtung kann man nicht aus den nackten Thatsachen der bisherigen Culturentwicklung schöpfen, sondern nur aus dem Glauben an die absolute teleologische Beschaffenheit des Universalgeistes, dessen providentielle Weltregierung jedesmal zur rechten Zeit dafür sorgen wird, dass führende Geister die rechten Impulse in genialer, ihnen selbst mehr oder weniger unverständlicher Weise ertheilen“. — Dazu kommt, und auch das hat Kant nicht übersehen, dass das Dasein des Sittengesetzes und der Bestand der sinnlichen Natur in Einem und demselben göttlichen Willen begründet sein und die sinnliche Natur von derselben Hand, von welcher das Sittengesetz dem Menschen ins Herz geschrieben ist und immer neu eingeschrieben wird, geordnet und geleitet werden muss, wenn der Glaube an eine sieghaft fortschreitende Herrschaft der sittlichen Gebote in der Welt überhaupt möglich sein und bleiben soll, dies um so mehr, als der Mensch mit seinem Leibesleben der sinnlichen Natur angehört und ihren Gesetzen unterworfen ist. Wenn man aber unter dem Ausdruck „persönlich“ nichts weiter versteht als die Eigenschaft, vermöge welcher ein Wesen klares Selbstbewusstsein und freie Selbstbestimmung hat, und dies beides, das der Mensch bekanntlich nur in beschränktem Maasse besitzt, Gott in

unbeschränktem Maase zuschreibt, so ist nicht einzusehen, warum ein noch so abstrakt denkender Philosoph an dem Ausdruck „persönlicher Gott“ nothwendig Anstoss nehmen müsse; man muss vielmehr, allerdings mit dem für uns ganz selbstverständlichen Zugeständniss, dass eine völlig adäquate menschliche Bezeichnung Gottes überhaupt unmöglich ist, sagen, dass der Glaube an einen persönlichen Gott und der Glaube an eine sittliche Weltordnung unzertrennlich zusammenhangen, nicht in dem Sinne, als ob der letztgenannte Glaube den ganzen Inhalt des Gottesglaubens ausmache, wohl aber in dem Sinne, dass ohne den Glauben an den persönlichen Gott der an die sittliche Weltordnung keinen festen Bestand, sondern etwas Haltloses und Verschwommenes hat, wesshalb auch J. G. Fichte je länger je mehr, um den Glauben an die moralische Weltordnung festhalten zu können, eine lebendige Beziehung zu dem persönlichen Gott gesucht und gefunden zu haben bekannte.

Fragt man nun, warum Fichte lange Zeit so entschieden gegen die Annahme eines persönlichen Gottes sich sträubt und warum Kant, der diese Annahme postulirt, seine Moral gegen jede direkte Beziehung auf Gott so ängstlich abzuschliessen sucht, so ist als Haupterklärungsgrund hiefür die Besorgniss dieser Philosophen zu bezeichnen, dass die Sittlichkeit die ihr gebührende Autonomie verliere und durch die Theonomie einer schlechten Heteronomie anheimfalle.

Aber steht denn die Frage so, ob entweder Autonomie oder Theonomie? wird die eine durch die andere ausgeschlossen? oder schliesst nicht vielmehr die eine die andere in sich? Wenn Autonomie und Theonomie einander ausschliessen, so wird die Theonomie zur Heteronomie, und die Sittlichkeit muss auf eine wahrhaft selbständige Entwickelung und Bethätigung Verzicht leisten. Dann gilt nicht nur von dem katholischen, sondern auch von dem protestantischen Christenthum, dass es, in dem es den Willen Gottes als Moralprincip aufstellt, heteronom sei und dass es nur insofern, als es nicht wie das katholische eine officielle Auslegung des göttlichen Willens giebt, sondern die Entscheidung über den jedesmaligen Inhalt dieses Willens dem eignen

Urtheil des Menschen überlässt, einer gewissen sittlichen Autonomie die Wege bahne. Aber Autonomie und Theonomie schliessen sich einander nicht aus, sondern ein. Es ist völlig unrichtig, wenn gesagt wird, das Moralprincip des göttlichen Willens besage, „dass Etwas desshalb und aus keinem anderen Grunde sittlich oder unsittlich sei, weil Gott es geboten oder verboten habe." In dieser Behauptung verfälschen die Worte „und aus keinem anderen Grunde" einen sonst ganz richtigen Satz. Wir haben bereits bei Erwähnung der alten scholastischen Streitfrage, ob Etwas gut sei, weil Gott es wolle, oder ob Gott Etwas wolle, weil es gut sei, darauf aufmerksam gemacht, dass diese Fragestellung nicht korrekt ist. Wir haben es hier offenbar mit einer jener bekannten Vexirfragen zu thun, an denen die mittelalterliche Scholastik besonders reich ist. In der That handelt es sich hiebei gar nicht um ein Entweder-Oder; die Sache steht nicht so, dass ich die an sich richtige Antwort auf jene Frage, dass Etwas gut sei, weil Gott es wolle, dahin zuspitzen müsste, Etwas sei ausschliesslich desshalb „und aus keinem anderen Grunde" gut oder böse, sittlich oder unsittlich, „weil Gott es geboten oder verboten habe". Das sittlich Gute erweist sich als solches uns zunächst dadurch, dass es dem Gesetz unsres eignen Wesens entspricht; das religiöse Bewusstsein erkennt in diesem Gesetz den Willen Gottes und sagt desshalb, Etwas sei gut, weil Gott es wolle; das sittliche Bewusstsein hat zwar keinerlei Widerspruch hiegegen zu erheben, muss aber daran erinnern, dass das Gute sich dem Menschen als solches bekunde auch dann, wenn der Mensch auf den Willen Gottes nicht rekurrirt, anders ausgedrückt, wenn der Mensch nicht religiös afficirt ist. Das Moralprincip des göttlichen Willens ist also nicht etwa, wie Viele meinen, eine blosse Durchgangsstufe in der sittlichen Entwickelung der Menschheit, nicht bloss „eine Art Selekta der Menschheitsschule, ohne deren Absolvirung kein Volk zur sittlichen Autonomie als einem sicheren Besitz gelangt", sondern ein für alle Völker nicht nur, sondern auch für alle Zeiten ebenso nothwendiges wie berechtigtes Princip. Der Grund, wesshalb man jene Behauptung aufstellen zu müssen

glaubt, wesshalb auch Kant, wie man treffend gesagt hat, Gott auf einen „Gott von Gnaden des kategorischcn Imperativs“ d. h. des autonomen Sittlichkeitsbewusstseins reduciren zu müssen meinte, erscheint sofort als hinfällig, sobald man sich erinnert, dass das Wesen des Menschen auf Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes angelegt ist, so dass zwischen Beiden eine Correspondenz stattfindet, die zu immer grösserer Harmonie führt, je mehr der Mensch zur Erkenntniss seines wahren Wesens gelangt; denn das menschliche Wesen in seinem tiefstem Grunde bejaht den Willen Gottes, was schon der Apostel Paulus klar erkannt und zu prägnantellem Ausdruck gebracht hat mit den Worten: „Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen“. Es ist so, wie E. v. Hartmann, der sonst so viel über die Heteronomie des Christenthums, auch des protestantischen zu klagen hat, zugesteht: „In der natürlichen Entwickelungsgeschichte hat Gott uns diejenige Summe von Eigenschaften angebildet, aus denen unser sittliches Urtheil sich entfaltet, aus denen der warme Trieb entspringt, das für recht und gut Erkannte zu verwirklichen, — es geht eben auch in der sittlichen Welt Alles natürlich zu, und ist darum nicht weniger der Pulsschlag des göttlichen Lebens“. Wenn man in diesen Worten statt des zweideutigen Ausdrucks „natürlich“ den anderen „gesetzmässig“ setzt und ausserdem unter Gott etwas Besseres versteht als das Unbewusste des Hartmann'schen Systems, so kann man im Uebrigen die darin enthaltene Anerkenntniss dankbar acceptiren, die Anerkenntniss der Wahrheit, dass Gott es ist, der in der gesetzmässig verlaufenden Entwickelungsgeschichte der Menschheit, in welcher das Redeutsamste die geschichtliche Macht des Christenthums und ihre Entwickelung ist, sittliche Eigenschaften des Menschen zur Entfaltung und zum Bewusstsein bringt, dass in der sittlichen Welt Alles ein „Pulsschlag göttlichen Lebens“ und doch zugleich des Menschen sittliches Urtheil es ist, welches Etwas als gut oder Böse erkennt, und des Menschen eigner Trieb und autonome That es ist, wodurch das als gut Erkannte verwirklicht wird. Es verhält sich unzweifelhaft so, dass in der sittlichen Welt Alles gesetzmässig zugeht,

dass aber die Gesetze, welche hier walten, sowohl vom göttlichen Willen gegebene, als auch im Wesen des Menschen begründete und den Bedürfnissen dieses Wesens so völlig entsprechende sind, dass der Mensch in sittlicher Freiheit sie sich selber giebt und in selbständigem Handeln sie erfüllt. Die religiöse Betrachtung wird stets diejenige Seite dieses Verhältnisses herausheben, auf welcher die Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Verpflichtung desselben zu unbedingter gehorsamer Hingebung an den göttlichen Willen hervortritt; sie wird aber, wenn sie die wahrhaft religiöse, die christliche ist, zugleich betonen, dass durch solche Hingebung der Mensch zur Freiheit in Gott, zur Freiheit von der Welt und damit zur vollen sittlichen Selbständigkeit gelangt. Die sittliche Betrachtung dagegen wird die andere Seite desselben Verhältnisses hervorheben und mit jenem bekannten Dichterwort sagen: „Nimmst du die Gottheit auf in deinen Willen, steigt sie zu dir herab von ihrem Weltenthron"; sie wird aber, wenn sie nicht eine wesentliche, unausrottbare Aussage des menschlichen Bewusstseins Lügen strafen, wenn sie eine wahrhaft sittliche, christliche sein und bleiben will, den Menschen mit seiner sittlichen Freiheit und ihrem majestätischen Gesetzgebungsrecht so wenig an Stelle Gottes auf den Weltenthron erheben, dass sie vielmehr Gott als die höchste, über Welt und Mensch thronende sittliche Macht stillschweigend voraussetzt und nur betont, der Wille Gottes sei dem Menschen so tief ins Herz geschrieben, sei der innersten Seele des Menschen so innig verwandt, dass der Mensch, indem er diesem Willen gehorcht, dem eignen Wesenstriebe folgt, und indem er von Gott sich bestimmen lässt, dem Gesetz seines eignen Ich gemäss handelt und sich selber bestimmt, also autonom ist.

Hiermit soll nicht etwa gesagt sein, die sittliche Betrachtung habe stets auch eine Beziehung auf Gott. Es ist vielmehr hier zu wiederholen, was wir bei der Darstellung des Gewissens nachdrücklich geltend machen mussten, dass nämlich an die Thätigkeit des Gewissens ein religiöses Bewusstsein sich zwar anschliessen kann, aber dass dies durchaus keine aus dem Wesen des sittlichen Bewusstseins und

insbesondere des Gewissens sich ergebende Nothwendigkeit ist, dass vielmehr das Gewissen oftmals sein gesetzgebendes oder sein rügendes Amt übt, ohne dass dabei religiöse Erregungen des Gemüths mitwirken. Hiermit ist auch unsre Stellung zu jener andern Frage gekennzeichnet, ob nämlich die Sittlichkeit bei ihrer praktischen Bethätigung ausschliesslich auf religiöse Motive und Impulse sich stützen müsse, oder ob sie von ihren eignen, also sittlichen Beweggründen geleitet und getrieben werde.

Auch hier gilt kein Entweder — Oder, sondern vielmehr ein Sowohl — Als auch. Allerdings giebt es solche religiöse Motive, aus denen die Bethätigung der Sittlichkeit nicht hervorgehen kann, ohne verunreinigt zu werden und ihren innern Werth theilweise oder ganz zu verlieren. Vor Allem ist hier zu erinnern an die in das Verhältniss des Menschen zu Gott sich oft so dreist eindrängende Lohnsucht. Zwar hat es sein gutes Recht, wenn der Mensch ein lohnendes Ziel seines Strebens, einen Preis für die siegreichen Kämpfe, welcher „des Schweisses der Edlen werth“ ist, begehrt; und es ist einfach sinnlos, solches Begehren an und für sich als ein verwerfliches abzuweisen. Wenn dem religiösen Bewusstsein als das höchste Gut, als der beglückendste Lohn vorschwebt, in inniger, ungetrübter und unzerstörbarer Gemeinschaft mit Gott sich der Liebe des Allerhöchsten, des versöhnenden Friedens mit ihm, der beseligenden Ruhe in ihm sich zu freuen, so schliesst dieser Lohn zugleich die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, ohne welche eine Gemeinschaft mit ihm nicht bestehen kann, und damit die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen in sich; und nach solchem Lohn zu trachten, ist nicht nur berechtigt, sondern für die normale religiöse und sittliche Entwicklung des Menschen unentbehrlich. Aber die Motive der Furcht vor Gottes Strafgerichten und des Verlangens nach einer göttlichen Belohnung wirken allerdings auf das sittliche Streben dann verunreinigend, wenn unter solchen Strafen und Belohnungen etwas wesentlich Anderes vorgestellt wird als Verlust oder Gewinn von religiösen und sittlichen Gütern. Es darf hierbei nicht verkannt werden,

dass derartige Motive, auch wenn sich sinnliche Erwartungen mit ihnen verbinden, einen hohen pädagogischen Werth haben können und noch heute für weite Volkskreise schwerlich ganz zu entbehren sein möchten. Aber je mehr Sinnliches sich einmischt, desto mehr verlieren die sittlichen Handlungen, die dadurch motivirt sind, an innerm Werth. Dagegen ist die Liebe zu Gott ein religiöses Motiv, durch welches das sittliche Leben nur dann geschädigt werden könnte, wenn der Mensch, von ihr zu schwärmerischem Mysticismus verleitet, anstatt auf die Welt thatkräftig und heilsam einzuwirken, sich ausschliesslich in die Betrachtung Gottes versenken und die Freude an Gott, das Genüge in Gott zu verächtlicher Abwendung von Allem, was nicht Gott selber ist, missdeuten und missbrauchen wollte. Dagegen ist das Motiv der Liebe zu Gott durchaus förderlich für die Bethätigung einer kräftigen Sittlichkeit, wenn es sich von dogmatischer Beschränktheit und Engherzigkeit ebenso wie von mystischer Ueberschwänglichkeit und Ueberspanntheit frei hält. Denn in demselben begleitet den Menschen bei seinem Handeln nicht nur das erhebende Bewusstsein, dass jede gute That, die er vollbringt, dem Gott, vor dessen Augen gleichsam sie geschieht, gewissermaassen ein wohlgefälliges Opfer sei, durch welches der Mensch Etwas von der Ehre, die Gott gebührt, Etwas von dem Dank, den er Gott schuldig ist, zum Ausdruck bringt, sondern die Liebe zu Gott, so wenig sie von der Liebe zu den Mitmenschen zu trennen ist, befreit sein sittliches Streben und Handeln von allen falschen Rücksichten auf andere Menschen und treibt ihn an, von dem Hass oder der Gunst der Menschen sich nicht beeinflussen zu lassen, sondern nur in kindlichem Gehorsam gegen den Gott, dessen Wille ihm in's Herz gegeschrieben ist, seine Entschliessungen zu fassen und auszuführen. Je mehr aber die gnädige Liebe Gottes zu den Menschen, wie sie in Christo und seinem Evangelium uns entgegentritt, in ihrer beschämenden Grossmuth und Herablassung von einem Menschen erfahren und erkannt wird, desto sicherer bleibt er vor dem Wahn bewahrt, als könnte er durch gute Handlungen, die er in der Liebe zu Gott

vollbrachte, sich ein besonderes Wohlgefallen des Allerhöchsten und ein Recht auf besondere Belohnung erwerben; desto selbstverständlicher erscheint es ihm, dass er Gott von ganzem Herzen lieben, mit allen Kräften Gott dienen und auf jede Versuchung mit dem frommen Dichter antworten müsse: „Diesen Gott sollt' ich nicht ehren? und seine Güte nicht verstehn? Er sollte rufen, ich nicht hören? den Weg, den er mir zeigt, nicht gehn?!"

Aber die Liebe zu Gott, ein so werthvolles sittliches Motiv sie auch ist, darf durchaus nicht das einzige sein. Die Sache steht wahrlich nicht so, als dürfe die Sittlichkeit nur von religiösen und nicht auch von ihren eignen, aus ihr selber hergenommenen Beweggründen geleitet und getragen werden. Es ist freilich wahr, dass die Liebe zu Gott in einem christlich frommen Herzen nicht etwa nur einer zeitweilig auflodernden und dann wieder verlöschenden Flamme, sondern einem stetigen Feuer gleichet, welches unauslöschlich in den innersten Tiefen des Gemüths glühet. Aber diese Tiefen liegen nicht unmittelbar an der Schwelle des Bewusstseins; und was in ihnen lebt und webt, gehört desshalb zum grössten Theile dem unbewussten Seelenleben an, auch die Liebe zu Gott, die da, wo sie lebenswahr und lebenskräftig wirket, zwar eine bleibende Grundstimmung des Gemüths hervorruft, aber doch nur zu Zeiten in's Bewusstsein tritt, fortwährend als lebendige Kraft wirksam ist, aber als bewusstes Motiv sich durchaus nicht immer geltend macht, dem Herzen die stetige Richtung auf Gott giebt, aber nur zu gewissen Zeiten sein Fühlen, Denken und Wollen antreibt, mit zielbewusster Klarheit Gott zu suchen und zu finden. So oder ähnlich wenigstens soll es sein; und wir haben schon erwähnt, dass das auch die Meinung Jesu ist, der in dem Vaterunser uns ein sehr kurzes Mustergebet gegeben und die Seinen ausdrücklich davor gewarnt hat, in ihren Gebeten viele Worte zu machen. Wir sagen also ganz in Jesu Sinn, dass die Religion nicht in die Breite sich ausdehnen, sondern sich concentriren soll, um desto intensiver und tiefer zu wirken, dass desshalb auch die religiösen Motive des sittlichen Handelns sich nicht breit machen, nicht

extensiv wirken und alle anderen verdrängen dürfen, sondern den rein sittlichen Motiven, die aus dem Wesen der Sittlichkeit selber entspringen, ihren Raum und ihr Recht lassen sollen. Dass es solcher rein sittlichen Motive eine ganze Menge giebt, braucht nicht erst erörtert, sondern nur an die Thatsache erinnert zu werden, dass, wie es werthvolle sittliche Güter giebt neben dem Einen höchsten Gut der Gemeinschaft mit Gott, so neben den Pflichten gegen Gott viele Pflichten gegen uns selber und gegen unsere Mitmenschen, gegen die einzelnen Individuen und gegen die grossen und kleinen Gemeinschaften in der Menschenwelt, jene in der Individualethik, diese in der Socialethik uns entgegentreten. Auch wäre es eine durchaus irrige Behauptung, wenn Jemand sagen wollte, dass die von diesen Gütern und Pflichten hergenommenen sittlichen Beweggründe nur eine minderwerthige gute Handlung motiviren können, wenn sie sich nicht mit der Liebe zu Gott so vereinigen, dass diese als Beweggrund in das Bewusstsein des Menschen tritt. So wenig jenen Handlungen, die nur oder doch hauptsächlich aus religiösen Motiven entspringen, den Kultushandlungen ihr gutes, heiliges Recht abgesprochen oder verkürzt werden darf, — auf die Werthschätzung derselben ist noch zurückzukommen, — ebenso wenig darf einer Handlung, die in keiner Beziehung religiös motivirt, aber von sittlichen Beweggründen veranlasst und geleitet ist, das Recht geschmälert werden, für ebenso werthvoll zu gelten wie eine ausschliesslich oder theilweise von religiösen Motiven getragene Handlung.

Was für alle protestantischen Christen selbstverständlich sein sollte, von einem Theil derselben aber bezweifelt, ja bestritten wird und desshalb hier einer kurzen Auseinandersetzung bedarf, ist das, dass die Sittlichkeit auch insofern eine selbständige Stellung zur Religion einnimmt, als sie bei der Entscheidung über den Inhalt des Sittengesetzes, bei der Beantwortung der Frage, was in jedem besonderen Falle das Gute und Rechte sei, nicht von dem Urtheil religiöser Anschauungen und Erkenntnisse und kirchlicher Ueberlieferungen abhängig ist, sondern auf eigenen Füssen steht und mit eigenen Augen sieht.

Es ist ja ganz richtig, wenn von einem christlich frommen Gemüth geurtheilt wird: Der Inhalt des Sittengesetzes ist der Wille Gottes, und Gott will, dass das göttliche Ebenbild im Menschen ausgestaltet und das Reich Gottes in der Menschenwelt erbauet werde. Aber man hat damit auf die Frage nach dem Inhalt des Sittengesetzes insofern eine nicht viel mehr als formale Antwort gegeben, als den in dieser Antwort vorliegenden religiösen Anschauungen der konkrete sittliche Inhalt mangelt; denn worin das göttliche Ebenbild einerseits, das Reich Gottes andrerseits besteht, durch welche sittliche Eigenschaften und Handlungen bzw. Gemeinschaften und Ordnungen das eine wie das andere sich verwirklicht, darüber erfahren wir in jener Antwort Nichts. Allerdings kann auch das sittliche Bewusstsein nicht alsbald zu voller Erkenntniss dessen kommen, was den Inhalt des Sittengesetzes bildet; die vollständige Erkenntniss desselben ist, wie wir schon an anderer Stelle bemerkt haben, erst als das Endergebniss der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit von einer fernen Zukunft zu erwarten. Aber um eine richtige und wenigstens annähernd umfassende Erkenntniss hievon zu erlangen, ist das sittliche Bewusstsein nicht auf die Religion angewiesen, sondern muss vielmehr auf die mannigfachen Beziehungen des Menschen zu der ihn umgebenden Erscheinungswelt, zu welcher auch sein eigener Körper gehört, insbesondere zu den in ihm verlaufenden psychischen Processen wie zu der menschlichen Gesellschaft, deren Glied er ist, das Augenmerk richten; und wenn er dann fragt, worin das sittliche Verhalten des Menschen in einer dieser Beziehungen besteht, kann er von der Religion unmittelbar und direkt gar keine Auskunft erhalten. Zwar giebt die religiöse Ueberlieferung aller Völker und Zeiten immer auch sittliche Vorschriften und Ermahnungen, insbesondere auch vorbildliche Charakterbilder hervorragender sittlicher Persönlichkeiten; und welch eine reiche Fundgrube erhabener Sittenlehren und Vorbilder insbesondere die biblischen, vor Allen die neutestamentlichen Schriften darbieten, ist allbekannt. Als ein einzigartiges ehrwürdiges Denkmal der moralischen Gesetzgebung, als ein desshalb so erhabener weil

so einfacher und markiger Ausdruck des sittlichen Bewusstseins steht der biblische Dekalog vor den Augen der Völker. Aber dass derselbe nicht die unwandelbare vollendete Darstellung der sittlichen Wahrheit ist, zeigt sich schon darin, dass das Verbot der Arbeit am Sabbath in der Wiederholung der zehn Gebote Deuter. 5 ganz anders begründet wird als Exod. 20, dass Paulus Eph. 6 die Verheissung des 4. Gebots ihres jüdischen Charakters entkleidet und verallgemeinert, dass die christliche Kirche den Sabbath vom siebenten auf den ersten Wochentag verlegt und dass Luther in seinem kleinen Katechismus das Bilderverbot wie das Verbot der Arbeit am Sabbath einfach weglässt. Ausserdem, — um von vielem Anderen, insbesondere auch davon abzusehen, dass die Bibel kein moralischer Gesetzeskodex ist, in welchem für jede sittliche Einzelfrage ausreichende Anweisung gefunden werden kann, — wir halten die sittlichen Vorschriften der Bibel nicht desshalb für wahr und ihre sittlichen Persönlichkeiten nicht desshalb für vorbildlich, weil sie in der Bibel gegeben und dargestellt sind, sondern uns gilt die Bibel desshalb für das Buch der Bücher, weil in ihren Lehren wie in ihren Charakterbildern die Höhepunkte wie der religiösen so auch der sittlichen Entwickelung der Menschheit sich uns darstellen; und warum, inwiefern in ihren Sittenlehren wie in ihren moralischen Charakterbildern von uns eine sittliche Norm als unbedingt gültig anerkannt wird, darüber wollen wir mit unsrem eignen sittlichen Bewusstsein entscheiden. Selbstverständlich ist dies nicht so gemeint, als ob unser sittliches Urtheil als ein fertiges und feststehendes an die biblische Ueberlieferung herantreten solle, um über den grösseren oder geringeren Werth ihrer einzelnen Bestandtheile zu entscheiden. Vielmehr soll sich dieses unser Urtheil an dem Inhalt jener Ueberlieferung üben, läutern, verfeinern, klären und schärfen. Aber es ist keineswegs allein die biblische Ueberlieferung, aus welcher unser sittliches Bewusstsein Saft und Kraft zur Uebung und Ausbildung seiner Urtheilskraft schöpft, sondern die ganze Geschichte der Menschheit, insbesondere auch die Entwicklung der christlichen Völker vor und in der Reformationszeit

und in den nachfolgenden Jahrhunderten mit ihrem reichen in Religion und Moral, in Literatur und Kunst, in Wissenschaft und Politik, in Industrie und Weltverkehr sich kundgebenden Kultur- und Geistesleben; das an diesem allen geschärfte und gebildete sittliche Urtheil entscheidet von sich aus selbständig darüber, was in der Mannigfaltigkeit der durch die konkreten Lebensverhältnisse gegebenen Fälle jedes Mal vom Sittengesetz gefordert wird. Die Norm also, wonach die sittliche Persönlichkeit in jedem besonderen Falle darüber entscheidet, was recht und was unrecht ist, liegt nicht ausserhalb des Menschen, sondern in ihm, und nicht in seinem religiösen, sondern in seinem sittlichen Bewusstsein. Sie liegt in ihm; aber es ist missverständlich, wenn man dies so ausgedrückt hat: die das sittliche Handeln im Einzelnen leitende Norm liege in der gesammten Organisation der menschlichen Natur, ihren mannigfachen Trieben und Bedürfnissen, Kräften und Fähigkeiten. Denn daraus könnte der Schein entstehen, als ob die einzelne menschliche Natur mit ihren jedesmaligen Kräften und Talenten nicht nur, sondern auch mit ihren Mängeln, Schwächen, Fehlern, normgebend für das sittliche Handeln sein sollte. Nicht die schlechte Wirklichkeit, sondern das wahre Wesen der menschlichen Natur ist es, woraus die sittliche Norm sich ergiebt. Und diese liegt nicht im religiösen, sondern im sittlichen Bewusstsein des Menschen. Weil das Wesen desselben noch im Werden, ein unfertiges ist und auch, soweit es fertig, dem Menschen nur allmälich zum Bewusstsein kommt, weil desshalb das sittliche Urtheil oft ein schwankendes ist und auch bei dem ernstesten und treusten Streben irren kann, darum hat man auf das religiöse Bewusstsein rekurriren zu müssen geglaubt, um den wahren Inhalt des Sittengesetzes zu erkennen, und hat gesagt, Gott selber rede durch das Gewissen zu den Menschen und zeige ihnen dadurch unmittelbar den rechten Weg, um sie vor sittlichen Irrwegen zu bewahren. Allein so gewiss sich Gott heute wie vor Zeiten dem frommen Gemüth offenbart, ebenso gewiss ist das, dass Gott niemals dem Menschen u n m i t t e l b a r e Anweisung für bestimmte sittliche

Handlungen giebt, sondern ihn nur, wenn er an der Lösung zweifelhafter sittlicher Lebensfragen ernstlich selber arbeitet, in dieser Arbeit fördert, zu derselben stärket, vor Vernachlässigung derselben warnt und dadurch ihm hilft, die rechte Antwort zu finden und den rechten Weg zu gehen. Wenn ein Mensch die von ihm getroffene Entscheidung solcher Fragen nur damit zu begründen und zu rechtfertigen vermöchte, dass er behauptete, Gott habe ihm dieselbe geoffenbart, so würde schwerlich die richtige Entscheidung von ihm getroffen sein. Es hat vielmehr der Mensch, wenn er eine solche finden will, seinen Verstand, seine Denkkraft, worin ja auch Etwas von seinem wahren Wesen sich ihm offenbart, zu Hilfe zu nehmen, die einsichtige und umsichtige Erkenntniss aller der materiellen Natur und der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Ideen und Zweckbestimmungen, sowie die verständige Ueberlegung und Beurtheilung der jetzt gegebenen Verhältnisse und der daraus sich ergebenden Bedürfnisse und Nöthigungen bei seinem sittlichen Handeln zu Rathe zu ziehen und dadurch die oberste Instanz seines sittlichen Urtheils, des Gewissens Stimme, vor einer irrigen Entscheidung möglichst zu schützen. Thut er das, so darf er auch darauf vertrauen, dass Gott ihm das Richtige zu treffen helfen werde.

Es giebt bekanntlich auch solche Menschen, welche die Autonomie ihres sittlichen Handelns zu einer absoluten erheben und ausschliesslich als ihre eignen Gesetzgeber und als völlig unabhängige Selbstherrscher ihr sittliches Verhalten regeln zu können meinen, indem sie von aller religiösen Abhängigkeit sich emancipiren und gegen alles das, was man in der christlichen Gemeinde als geheimnissvolle Gnadenwirkungen Gottes auf den Menschengeist zu bezeichnen pflegt und wovon wir weiterhin zu reden haben werden, ihre Herzen gänzlich zu verschliessen. Es liegt zunächst auf der Hand, dass diese Menschen in grosser Selbsttäuschung befangen sind, wenn sie sich für wirklich ganz unabhängige Alleinherrscher, die ganz und gar sich selber bestimmen, halten; denn sie sind von den verschiedensten Seiten beeinflusst und determinirt, sind zum grossen Theil

blosse Produkte der Erziehung, die ihnen zu Theil geworden, der natürlichen Lebensverhältnisse, unter denen sie aufgewachsen sind, und stehen ununterbrochen unter den Einwirkungen ihrer Umgebung und der Gemeinschaften, denen sie angehören. Wenn sie gegen alle menschlichen wie gegen alle göttlichen Einwirkungen sich abzuschliessen suchen, erleiden sie jedenfalls durch solchen einseitigen Individualismus schweren Schaden an ihrer geistigen Kraft und Gesundheit; ausserdem aber zeigt sich immer wieder, dass sie gar nicht im Stande sind, sich völlig zu isoliren, dass, wie streng sie auch alle unmittelbare Einwirkungen Anderer von sich abstossen und fernhalten, sie mittelbar aus den verschiedensten Kanälen des Lebens Zufluss erhalten und dass insbesondere die religiösen Einflüsse, von denen sie sich längst emancipirt zu haben meinen, durch die Vermittlung solcher sittlicher Lebensmächte und Kulturpflanzungen, die mehr oder weniger religiösen Ursprungs und von religiösen Krätten und Säften durchdrungen sind, ihnen nahe kommen und eine gewisse Macht über sie gewinnen. Dass alle Sitten wie Unsitten aus dem religiösen Kultus hervorgegangen seien, diese Behauptung haben wir zurückweisen zu müssen geglaubt. Dass andrerseits viele Sitten, die ursprünglich aus religiösen Interessen sich herausgebildet haben, mit der Zeit durch die sog. Heterogonie der Zwecke ihre ursprüngliche Bedeutung ganz verloren haben, also auch keine mit derselben zusammenhangende Wirkung mehr üben, scheint zweifellose Thatsache zu sein. Aber es giebt trotzdem noch viele auf das Leben des Einzelnen tief und heilsam einwirkende Sitten, namentlich solche, die der christlichen Religion ihre Entstehung verdanken, wie z. B. die dem weiblichen Geschlechte, den Sklaven, den Armen zuerkannten und zufliessenden Rechte, Ehren und Wohlthaten und die daraus hervorgegangenen Bräuche und Lebensgewohnheiten, denen ihr religiöser Ursprung sein Gepräge giebt und durch welche auch atheistische Menschen mittelbar religiös beeinflusst werden. Nur mittelbar; und desshalb werden dadurch religiöse Empfindungen in diesen Menschen nicht geweckt. Wohl aber wird die Sittlichkeit derselben dadurch gestärkt, indem sie sich, ohne sich

dessen bewusst zu sein, auf solche aus religiösen Lebensquellen und Lebenswurzeln entsprossene Sitten stützt und mit ihnen verwächst.

Wie aber würde sich die Sittlichkeit gestalten, wenn ein ganzes Volk sich zum Atheismus bekennte, wenn schliesslich die ganze menschliche Gesellschaft so völlig atheistisch würde, dass sie auch alle Zusammenhänge mit religiös beeinflussten Ueberlieferungen und Bräuchen, mit religiös gefärbten geschichtlichen Gestalten und Denkmälern zerrisse und vernichtete? K. Frenzel, der ganz richtig sagt: „nur Unkenntniss und Priesterwahn bestreitet den Atheisten die Moral", meint trotzdem, eine atheistische Gesellschaft könne nur bestehen, wenn sie das Königthum, das Eigenthum und die Ehe vernichtete. Diese Worte scheinen im Hinblick auf den von religionslosen, ja religionsfeindlichen socialdemokratischen Führern geplanten Volksstaat geschrieben zu sein, in welchem allerdings Königthum, Eigenthum, Ehe, wenn er zu Stande käme, keinen Raum finden würden. Aber die Dutzendmenschen, die an der Spitze der socialdemokratischen Bewegung stehen, würden, selbst wenn ihnen eine zeitweilige Durchführung ihrer Pläne einmal gelingen sollte, auf keinen Fall imstande sein, der menschlichen Gesellschaft einen bleibenden Charakter nach socialistischem Muster zu geben. Auch in einer atheistischen Gesellschaft würden die von jenen Menschen arg vernachlässigten, zum Theil verhöhnten Forderungen des Sittengesetzes immer wieder mit unabweisbarem Andrängen sich den Herzen fühlbar machen und bis zu einem gewissen Grade mit gradezu elementarer Gewalt dem Leben und Wandel des Volks Richtung und Haltung geben. So wenig der Atheismus einen ethischen Gehalt hat oder haben kann, da er ja eine blosse Negation ist, die Atheisten würden auch in einer vom Atheismus beherrschten Gesellschaft unwillkürlich durch die That bekunden, dass sie einen ethischen Gehalt haben und dass ihr Gewissen ihnen denselben immer neu zum Bewusstsein bringt. Dies lässt sich nicht beweisen, da es bis jetzt an einer solchen Gesellschaft, Gott sei Dank! ganz gefehlt hat. Aber es wird in hohem Grade wahrscheinlich durch

mannigfache Beobachtungen, die man an vielen solchen menschlichen Individuen gemacht hat, welche selber atheistisch mit Vorliebe, fast ausschliesslich in gleichgesinnten Gesellschaftskreisen sich bewegten und dennoch ein nicht zu verachtendes Maass sittlicher Ehrenhaftigkeit und Leistungsfähigkeit aufzuweisen hatten.

Auf diesem Punkte stehen sich bekanntlich die Ansichten so schroff gegenüber, dass die von uns eingenommene Position weder bei der einen noch bei der andern Partei Beifall zu finden Aussicht hat. Den Einen behaupten wir zu wenig, wenn wir der religionslosen Autonomie nur ein gewisses Maass sittlicher Kraft zugestehen. Zahlreiche Verächter der Religion gehen so weit, zu behaupten, dass der Mensch durch die Mystik seiner religiösen Gefühle der reinen Kraftvergeudung sich schuldig mache und dass seine sittliche Leistungsfähigkeit viel grösser sein werde, wenn er die Liebe zu Gott aus seinem Herzen und die aus dieser Liebe fliessenden gottesdienstlichen Handlungen aus seinem Leben austilge. Verwandt dieser atheistischen Meinung aber wäre die Behauptung, die vielleicht diesem oder jenem, der nicht gerade zu den Verächtern der Religion gehört, empfehlenswerth erscheinen könnte, dass nämlich die Religionslosigkeit zwar an sich ein Mangel sei, dass aber, wie z. B. bei einem Blindgebornen der Tastsinn sich viel stärker und feiner ausbilde als bei einem Sehenden, so in einem religionslosen Menschen die sittliche Anlage zu besonders kräftiger Entfaltung und hoher Ausbildung gelangen werde. — In schroffem Gegensatze hierzu steht die Lehre der konfessionell lutherischen wie reformirten Dogmatik, welche dem natürlichen, durch die Erbsünde verderbten und durch die göttliche Gnade noch nicht erneuerten Menschen nur die Fähigkeit zur sog. bürgerlichen Gerechtigkeit zuerkennt, dagegen ihn für untüchtig zu allem wahrem Guten erklärt und die ihm gebliebene Freiheit mit Augustin als eine Freiheit zum Bösesthun bezeichnet, nur die Flacianische Behauptung, dass die Erbsünde zur Substanz des Menschen geworden sei, ablehnt, im Uebrigen aber, vgl. die Concordienformel, erklärt, der Mensch sei in geistlichen Dingen, und dazu wird selbstver-

ständlich auch die Sittlichkeit gerechnet, absolut verloren und habe bloss eine passive Empfänglichkeit für die göttliche Gnade behalten; der Heidelberger Katechismus behauptet bekanntlich geradezu: „Der Mensch ist von Natur geneigt, Gott und seinen Nächsten zu hassen". In theilweiser Uebereinstimmung hiermit will Kant ein „radikales Böse" im Menschen als eine unbegreifliche Thatsache anerkannt wissen und konstatirt, in offenbarem Widerspruch mit der von ihm so nachdrücklich behaupteten sittlichen Freiheit, die er ebenso eng mit dem Gesetz der „praktischen Vernunft" verknüpft, als die Naturursache an das Naturgesetz gebunden ist, die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft als eine ganz unumstössliche wiewohl unerklärliche Erfahrungsthatsache.

Was zunächst die erstgenannte Ansicht betrifft, so genügt schon das, was wir hinsichtlich des Glaubens an eine sittliche Weltordnung als eines religiösen Glaubens festgestellt haben, um zu beweisen, dass religiöse Empfindungen und Vorstellungen, denen jene Ansicht eine Vergeudung geistiger Kräfte vorwirft, vielmehr dieselben zu stärken, insbesondere die sittlichen Kräfte zu erheben und zu beleben geeignet sind. Was die sittlich erschlaffenden Auswüchse des Mysticismus betrifft, so können wir hier auf dasjenige zurückverweisen, was wir in unserm ersten Theil über die religiöse Freiheit des Menschen, über seine Selbsterhaltung in der Hingebung an Gott gesagt haben und uns begnügen, ein Wort von C. Schwarz zu citiren, der nach dem Hinweis darauf, dass das Höchste, wozu der Mysticismus es bringe, das wechselnde Spiel zwischen Selbstvernichtung im Absoluten und Selbstgenuss des Absoluten, das Schaukeln des Bewusstseins zwischen dem Selbst und dem Absoluten sei, sich treffend dahin ausspricht: „Das menschliche Selbst, das selbstbewusst-selbstthätige Wesen macht die unterschiedslose Einheit auch dem Absoluten gegenüber, auch auf dem Boden der Religion unmöglich, weil Selbstbewusstsein und Selbstthätigkeit Reflexion in sich ist, weil das selbstbewusste und selbstthätige Ich in sich centrirende Manifestation des absoluten Centrums ist. Wie die Erde um die Sonne kreiset, zugleich aber um die eigne Axe sich schwingt, so

kreiset auch das menschliche Ich um die geistige Sonne des Weltalls, zugleich von dem eignen Mittelpunkt getragen und um ihn sich treibend". Es verliert also die menschliche Persönlichkeit auch Gott gegenüber und trotz unmittelbarer Berührung mit demselben ihre Selbständigkeit nicht, sondern bewahrt sich dieselbe und mit derselben ihre Kraft zu sittlicher Selbstthätigkeit. Ja, die Persönlichkeit des Menschen wird durch die Berührung mit Gott nicht nur nicht aufgesogen und verschlungen, sondern durch dieselbe vielmehr erst recht stark und frei und zur völligen Durchsetzung und siegreichen Behauptung ihrer Selbständigkeit, ihrer Unabhängigkeit von der Welt und ihrer Herrschaft über die Naturgewalt befähigt. Freilich, wenn man gesagt hat: „Die Selbständigkeit persönlicher Freiheit, das Selbstbewusstsein als persönlich sittlich bleibt nur gewahrt in der Korrespondenz der intelligiblen Freiheit mit der intelligiblen Abhängigkeit, kurz nur in der vollendeten sittlichen Religion, im Christenthum", so bedarf dies einer Einschränkung; und es muss daran erinnert werden, dass nicht alle und jede Selbstständigkeit persönlicher Freiheit erst durch die vollendete sittliche Religion des Christenthums gewahrt werden muss, als ob ausserhalb des Christenthums Nichts von derselben vorhanden sei. Das aber muss entschieden behauptet werden, dass eine kräftige Entwickelung der sittlichen Persönlichkeit zu vollendeter selbstbewusster Freiheit nur durch die christliche Religion und durch die in derselben gegebenen Einheit der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und Freiheit in Gott ermöglicht wird und gewahrt bleibt. Je spröder sich der Mensch gegen Gott verschliesst, um sein eigner Gott zu sein, desto eher geht ihm Etwas von der Widerstandskraft verloren gegen die mannigfachen weltlichen Mächte, welche die Herrschaft über ihn ertsreben, und desto leichter wird er, theils bewusst, theils unbewusst, dem Andringen derselben unterliegen. Dagegen, je rückhaltloser er Gott sein Herz öffnet und in Gott seinen Willen ergiebt, desto klarer kann er sich dessen bewusst werden, dass er über die schlechte Natürlichkeit mit ihrem Egoismus, über die Abhängigkeit von den auf ihn eindringenden Weltmächten sich

erhoben und die Freiheit seiner Persönlichkeit in Gott sicher geborgen hat.

Was die von uns supponirte Meinung betrifft, es könne sich, wo die religiöse Anlage fehle oder unentwickelt bleibe, da die sittliche um so kräftiger entwickeln, wie im leiblichen Organismus, wo der eine Sinn mangle, ein andrer zu besonders grosser Stärke sich ausbilde, so ist allerdings die Thatsache anzuerkennen, dass bei solchen Menschen, welche, sei es völlig atheistisch, sei es pantheistisch oder deistisch, sich mit ihrer sittlichen Persönlichkeit ganz auf eigne Füsse stellen, oft eine grosse Energie des sittlichen Strebens sich zeigt, welche mit unbeugsamer Consequenz ihr Ziel verfolgt. Aber diese Energie leidet an schroffer, oft fanatischer Einseitigkeit und verhärtet sich in derselben auch da, wo sonst eine grosse Weichheit des Herzens und Milde der Gesinnung sich zeigt, wie bei Buddha und seinen ersten Jüngern, deren Weltverachtung und Weltflucht sie als Bettelmönche durch das Leben pilgern lässt, eine Einseitigkeit, durch welche sie für die Organisation der Welt zu einem Reiche sittlicher Güter und sittlicher Zwecke unfähig werden. Häufiger freilich als hierin zeigt sich die Einseitigkeit einer religionslosen Moral in einem schroffen Rigorismus, in jener Hartschlägigkeit, womit einst die Stoiker sich gegen die Welt und gegen die durch die Welt in ihnen erregten Empfindungen und Triebe zu verschliessen und gleichsam zu versteinern suchten, und in der Strenge, womit sie gegen Andere wie gegen sich selber vorgingen und die Regungen der Milde und Lindigkeit vernachlässigten. Bald sind es nur die Tugenden des thatkräftigen Handelns, bald fast ausschliesslich die Tugenden des sanftmüthigen Duldens, welche die atheistische Moral in sich und in Anderen zu einer gewissen Höhe der Ausbildung zu bringen nicht ohne Erfolg bestrebt ist. Wie mannigfach verschieden aber auch die Mängel sind, an welchen diese Moral leidet, durchweg allen ihren Erscheinungen bezw. Leistungen haften zwei Fehler bald mehr bald weniger an.

Der eine ist tugendstolze Selbstgenügsamkeit. Wahre sittliche Tugend muss demüthig sein und bleiben; sie muss

ein Ideal sittlicher Vollkommenheit vor sich haben, welches in seiner Herrlichkeit und Schöne den Menschen mächtig anzieht, das aber auch wie der Lichtglanz einer höheren Welt Alles überstrahlt, was er bisher Gutes in sich ausgebildet und im Leben vollbracht hat; und ein solches Ideal des sittlichen Strebens findet der Mensch nur in der Religion. Gott selber, darin hat das in unserer Einleitung dargestellte christliche Gemeinbewusstsein vollständig recht, der heilige Gott und Vater Jesu Christi muss dem Menschen als Inbegriff und Urbild alles sittlich Guten vor der Seele schweben; dann wird, in dem demüthigen Bewusstsein seiner Schwäche, seiner Unfertigkeit, seiner Sündhaftigkeit ununterbrochen sich selber richtend, an sich selber arbeitend, nach fortschreitender Reinigung und Veredelung strebend, sein sittliches Leben in gesunder Entwickelung bleiben. Wohl fehlt auch dem religionslosen Moralisten ein sittliches Ideal nicht; wir haben in unserm ersten Theil ausdrücklich anerkennen müssen, dass aus dem sittlichen Bewusstsein ein solches Ideal aufleuchtet. Aber während da, wo die Religion, und zwar die wahrhaft ethische christliche Religion in einem Herzen wohnt, Gott selber in diesem Herzen das Ideal des sittlich Guten immer klarer, reiner und voller aufleuchten macht, wird dem religionslosen Moralisten sein Ideal von dem trüben Dunstkreise irdischer Sorgen und weltlicher Interessen immer wieder verdunkelt, von fremdartigen Nebenrücksichten, von unlauteren Motiven verfälscht, und weil er, da er für die religiöse Genialität Christi keinen Sinn hat, auch die sittliche Herrlichkeit desselben nicht genügend zu würdigen weiss, weil ihm also auch durch Christum ein ungetrübtes sittliches Ideal nicht vor die Seele gestellt wird, vielmehr er gewöhnlich nur Eine Seite des Christusbildes nachzuahmen sich verpflichtet fühlt, so wähnt er nur zu leicht schon am Ziele der sittlichen Vollendung zu sein, und, indem er tugendstolz auf die Errungenschaften seines sittlichen Strebens zurückschaut und auf denselben ausruhen zu können meint, erlahmen die edelsten Kräfte seines Geistes; weil sie zu streben aufhören, fangen sie an zu sterben, und an ihre Stelle tritt bald mehr bald weniger gespreizte Selbstgenügsamkeit, eitle Selbstüberhebung.

Das Andere, was der von der Religion sich emancipirenden Moral mehr oder weniger fehlt, ist die selbstlose Liebe mit ihrer Selbstüberwindung und Selbstverläugnung, die nicht nur lindernd, sänftigend, erleichternd wirkt auf die Nöthen und Drangsale des Lebens, sondern welche ein Neues zu schaffen und die Welt von innen heraus zu einem grossen Reiche wahrer Sittlichkeit und Glückseligkeit umzugestalten rüstig Hand anlegt. Die bewusste Erhebung des Menschengeistes zu dem Begriff der Menschheit, die Erkenntniss des Wesens der menschlichen Gattung und das Gefühl der diesem Wesen und jedem menschlichen Individuum gebührenden Achtung und Werthschätzung ist zwar gar sehr geeignet, die natürlichen Empfindungen der Sympathie mit anderen Menschen und der Pietät gegen Eltern, Vorgesetzte und andere Höherstehende zu stärken und zu veredeln und die Gatten-, Kinder-, Geschwister- und Freundesliebe anzuleiten, über ihren engen Kreis hinaus auch fernstehenden Fremden sich zuzuwenden, reicht aber keineswegs aus, die natürliche Selbstsucht des Menschenherzens zu überwinden, und ersetzt durchaus nicht die Macht jener inneren Erlebnisse des frommen Gemüths, worin wir uns zu dem unerschütterlichen Vertrauen erheben, dass der heilige Gott trotz aller unsrer Fehler und Versäumnisse uns als seine Kinder liebt, nicht desshalb, weil wir einen Vorzug vor anderen Menschen haben, sondern desshalb, weil dieselbe Liebe Gottes Alle umfasst, welche Menschen sind wie wir, und sich Allen zu erfahren giebt, die mit dem demüthigen Verlangen eines schuldbewussten Menschenherzens nach ihm und seiner Gnade und nach der durch ihn zu erlangenden sittlichen Freiheit und Würde, mit Einem Wort nach der wahren Menschlichkeit sich sehnen. C. Schwarz unterscheidet im Gattungsbegriff der Menschheit ganz richtig zweierlei: einmal ein Collektivum, und von der Erhebung zu einem solchen sagt er treffend, dass sie keine wirkliche Erhebung sei, durch welche die Einzelnen ihren Egoismus brechen; sodann die alle Einzelnen durchdringende Allgemeinheit, das allgemeine Princip der Welt, und ohne eine Erhebung zu diesem, zu Gott, sagt er, ohne diesen höchsten Aufschwung des Geistes sei wahrhafte und gründliche

Reinigung von Egoismus unmöglich. Aber soviel Wahres darin liegt, es darf nicht übersehen werden, dass eine denkende Erhebung zu dem Alles durchdringenden Einen Gott zwar zur Proklamirung der allgemeinen Menschenliebe führt, auch bei den pantheistisch denkenden Stoikern, dass aber erst die Erhebung des frommen Gemüths, die mehr ist als denkende Erhebung zu Gott, und insbesondere die Erfahrung von der Liebe Gottes, die in dem Evangelium von Christo uns so ergreifend, überwältigend entgegentritt, „wahrhafte und gründliche Reinigung von Egoismus“ zur Folge hat. Wo es an dieser Gemüthserfahrung fehlt, da lässt der Mensch bald den thatkräftigen Eifer der wahren sittlichen Menschenliebe vermissen, bald ihre langmüthige Geduld, leidet bald Mangel an ihrem heiligen Ernst, bald an ihrer sanftmüthigen Milde und Nachsicht. Dagegen christlich religiöse Gemüther werden durch die Erfahrung, dass Gott ihnen nicht nur die Schuld erlässt, sondern den ganzen Strom seiner väterlichen Liebesgaben, insbesondere eine Fülle erlösender und sittlich erhebender Kräfte ihnen zufliessen lässt und, wenn sie trotzdem nur langsam Fortschritte machen in ihrer Besserung, unendlich viel Geduld mit ihnen hat, sich der Verpflichtung bewusst, ihren Mitmenschen nicht nur sanftmüthig zu verzeihen, sondern an der beglückenden Veredelung und Hebung derselben mit ernstlichem Eifer zu arbeiten und, wenn diese Arbeit oft vergeblich erscheint, dann mit dem Eifer der Liebe die Geduld der Liebe zu verbinden, die es langmüthig erträgt, wenn das Gute in der Welt so viel Hindernisse findet und so langsam fortschreitet und wenn die treuesten Pfleger und Vertheidiger desselben so oft verunglimpft und verachtet werden. Die Liebe, welche in der Persönlichkeit Christi zu vollendeter Darstellung gekommen und von der sein Apostel im Hohelied des N. Testaments 1. Cor. 13 so herrlich geredet hat, ist eine Himmelsblume, die auf Erden nur da gedeiht, wo der innerste Grund und Boden der Herzen von ächt christlicher Frömmigkeit durchdrungen ist.

Daraus folgt aber noch lange nicht, dass der Mensch „von Natur geneigt, Gott und seinen Nächsten zu hassen“, und unfähig sei zu allen wahrhaftigen Guten. Ganz abgesehen

davon, dass diese Sätze mit der Bibel, auf welche sie sich berufen, mehrfach in Widerspruch gerathen, z. B. mit der Thatsache, dass Jesus ein Kind, ein ungetauftes Judenkind seinen Jüngern als Vorbild hingestellt hat, oder mit der schon erwähnten Aussage des Apostels Paulus, Röm. 2, 14. 15, — die Thatsachen der Erfahrung zeigen die Unwahrheit jener Lehrsätze. Sie zeigen zwar die allgemeine Verbreitung der menschlichen Sündhaftigkeit, welche in der Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens begründet ist und, ursprünglich nur ein Mangel, eine Schwäche, sich darin kundgiebt, dass dem Menschen, wenn sein Verstand wie sein Gemüth schon genug entwickelt ist, um ihm deutlich zu bezeugen, wo die ihm gezogene Grenze zwischen gut und böse ist, die geistige Willenskraft mangelt, vor Ueberschreitung dieser Grenze sich zu hüten und die ihn zur Ueberschreitung reizenden sinnlichen und selbstischen Triebe in Zucht und Schranken zu halten. Aber ebenso deutlich lehrt die Erfahrung, dass das Gewissen als der stetige Begleiter der durch die Sünde entstehenden Störungen des menschlichen Wesens, als der treueste Freund der Menschenseele ihr gerade dann zur Seite steht, wenn sie in Gefahr ist, der Macht des Bösen zu unterliegen, und sie oftmals vor dieser Gefahr bewahrt, dass dasselbe aber auch dann, wenn es die Seele vor einem sündigen Thun nicht zu schützen vermochte, sie nicht im Stiche lässt, sondern ihr jede Uebertretung des Sittengesetzes nicht nur als eine Schwächung ihrer sittlichen Kraft, sondern auch als eine Befleckung ihrer sittlichen Würde zum Bewusstsein bringt, an ihre Selbstachtung appellirt, als die tiefste Schmach es sie empfinden lässt, sich selber untreu zu werden und ihrer menschlichen Selbstbestimmung unwürdig zu handeln, und ihr dadurch unzählige Male zur Umkehr von einem sittlichen Irrwege und zu kräftigen Sichaufraffen, zu ernstem Streben nach menschenwürdigen Lebenszielen und zu achtbaren Leistungen dieses Strebens hilft. Es ist in der That eine fast zopfig zu nennende Einseitigkeit, wenn man den sittlichen Motiven da, wo sie nicht von religiösen Motiven und Kräften verstärkt werden, alle durchschlagende Kraft abspricht und, wie

z. B. R. Kittel, behauptet: „wenn kein Gott da sei, der von unserem Streben und Thun wisse, so werde auch die Achtung vor sich selbst den Menschen nicht hindern, willkürlich zu handeln oder wenigstens jede undankbare Arbeit sittlichen und humanen Strebens ruhen zu lassen; wenn das Gesetz, dessen Befolgung den Maassstab der Selbstachtung abgiebt, nicht als von Gott gegeben betrachtet werde, sondern nur als ein im Wesen des Menschen liegendes Gesetz, so sei es ein von dem Menschen selbst gegebenes, der Maassstab der Selbstachtung ein von der Menschheit selbst gewählter, und jene Achtung werde damit zum Zopfe, an dem der Mensch sich selbst aus dem Sumpfe der Unsittlichkeit zu ziehen versuche". In diesen Behauptungen ist vor Allem die Voraussetzung falsch, als ob das Sittengesetz für den Menschen, der es nicht als Gottes Gesetz anerkenne, ein von ihm selbst gegebenes und der daraus entnommene Maassstab ein von ihm selber erwählter sei. Bedarf dies überhaupt erst der Widerlegung? Ein Gesetz, das mir, der Anlage nach wenigstens, angeboren ist und das sich mit innerer Nothwendigkeit, ohne dass ich es hindern kann, in mir entwickelt hat, das soll ich mir selber gegeben haben?! Hätte der Mensch sich das Sittengesetz selber gegeben, so könnte er sich dasselbe auch nach Belieben nehmen; allein wie mancher religionslose, aber nicht gewissenlose Mensch hätte gern Vieles darum gegeben, wenn er dies Gesetz und den sich immer wieder geltend machenden Zeugen desselben, das Gewissen, nachdem er gesündigt hatte, hätte loswerden können und von der Qual des bösen Gewissens sich zu befreien im Stande gewesen wäre. In einer Aussprache über die Ehe und gegen die Scheidung derselben wirft Göthe die völlig zutreffende Frage auf: „Sind wir nicht auch mit dem Gewissen verheirathet, das wir oft gern los sein möchten, weil es unbequemer ist, als uns ein Mann und eine Frau werden könnte?" Aber während der Mensch sich nach seinem Belieben verheirathet oder nicht und sich, falls er es thut, seinen Gatten selber wählt, das Gewissen, das ihm oft „unbequemer ist", als der unliebenswürdigste und unbequemste Gatte, hat er nicht durch sein Belieben

oder seine Wahl, sondern durch eine innere Nöthigung, der sich zu entziehen ihm so lange unmöglich ist, als er nicht aufhört, ein Mensch zu sein. Auch religiös gesinnte Menschen werden des Sittengesetzes sich in manchen Fällen nicht als eines von Gott gegebenen bewusst, haben aber auch dann, wenn solche Fälle eintreten, das klare Bewusstsein, dass sie dies Gesetz und den daraus sich ergebenden Maassstab nicht selber erwählt haben, sondern dass ihnen dasselbe durch eine unaufhaltsame Entwickelung ihres Wesens, durch eine praktische Nöthigung ihres Innern aufgedrängt worden ist und immer neu aufgedrängt wird. Zwar vermag die Absolutheit der sittlichen Forderung und die darauf sich gründende Nöthigung des sittlichen Bewusstseins, wie sie im ersten Theile dieser Untersuchung dargestellt worden, keineswegs, die Menschheit aus jedem „Sumpfe der Unsittlichkeit“ herauszuziehen. Wohl aber vermag dieselbe, die Menschheit stets wieder zu dem Streben anzuspornen, die mangelnde Willenskraft des Geistes, die dem Menschen nicht angeboren werden konnte, weil sonst alle sittliche Kraft und Tugend des Menschen nur Naturgabe ohne sittlichen Werth gewesen sein würde, die vielmehr von jedem einzelnen Menschen selber errungen werden muss, sich zu erkämpfen und zu erwerben; sie vermag, wenn der Mensch bei solchem Streben unterliegt und fällt, ihm durch diese schmerzliche Erfahrung, durch das persönliche Innewerden der Macht des Bösen den Werth des Guten so viel deutlicher fühlbar zu machen und ihn anzustacheln, dass er, je stärker die Versuchungen werden, desto schärfer seine Kräfte ansporne und dieselben dadurch, dass er sie im Kampfe gegen die Versuchungen anstrengt, übe, ausbilde, stärke. Zwar wird der Mensch in diesem Kampfe seine Kräfte nur dann recht anstrengen, wenn er nicht nur an die Möglichkeit des Sieges, sondern an die endliche, schliessliche Vollendung des Sieges des Guten über das Böse glaubt. Allein hat man ohne Weiteres das Recht, den Vertretern eines religionslosen Moralismus diesen Glauben abzusprechen? Wohl wird das klare und konsequente Denken mit dem Begriff einer sittlichen Weltordnung, wenn derselbe

vom Glauben an einen selbstbewussten, weltregierenden göttlichen Willen losgelöst wird, als mit einem verschwommenen und schwankenden Begriff sich nicht befreunden können; und wir müssen fest bei der Erklärung beharren, dass der Glaube an eine sittliche Weltordnung nur da Bestand haben kann, wo er bewusst oder unbewusst bei der Religion eine Anleihe gemacht hat. Aber haben wir desshalb das Recht, die Thatsache zu bestreiten, dass es Menschen giebt, welche unter ausdrücklicher Ablehnung alles religiösen Glaubens sich mit Aufrichtigkeit, Wärme, ja Begeisterung zu dem moralischen Glauben an den Sieg des Guten bekennen? Und wenn wir diese Thatsache nicht bestreiten können, wie urtheilen wir über diesen moralischen Glauben und seine Bekenner? Einer der einflussreichsten Vertreter dieses Glaubens, W. M. Salter, nennt denselben die Religion der Moral und schreibt unter Anderem: „Wir glauben, dass eines Tages das Unrecht verbannt sein und vollkommenes Recht regieren wird und dass wir inzwischen für dieses Ziel zu kämpfen haben . . . Vorbei sind die Gebete, in denen wir wie ein Kind einer anderen Macht die Interessen anvertrauen, für welche selbst zu wirken die eigenste Bedeutung unseres Lebens ausmacht; vorbei sind jene eitlen Hoffnungen, mit denen wir auf eine unbekannte Zukunft einen Himmel malen, welcher das Ziel unseres jetzigen Lebens sein sollte. Für uns ist die Arbeit, der Kampf und das Ausharren gegen schwere Uebermacht und Hoffnung gegen alle Hoffnung; denn das Gute und Gerechte erscheint uns manchmal als ein Traum, als eine Fata Morgana, und der Fortschritt ist so langsam, es sind so viele Umwege, so viele Fallgruben, und die, welche das Rechte zu thun meinen, thun es nicht immer: und dennoch zieht der Traum unseres Herzens uns vorwärts, und der eine kann durch die Irrthümer des anderen lernen, und wenn die Arbeit hart ist, ist sie so viel rühmlicher, und der Sieg, so glauben wir, wird die Anstrengungen der Menschensöhne zuletzt krönen, und jeder unserer jetzigen Kämpfe, jedes ernste Wort, jeder heldenhafte Trieb, der zum Handeln führt, . . . wird zählen und dazu beitragen, jene schliessliche Vollendung zu ermög-

lichen". In diesen Worten zunächst auf die schroffe Abweisung jedes persönlichen Verkehrs mit Gott im Gebet antwortend, erinnern wir an ein Schleiermacher'sches Wort, das, ob auch in anderem Zusammenhange gebraucht, doch auf die hier vorliegende Streitfrage mit Recht angewendet werden darf: „Speculation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Uebermuth, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können". Dieses harte Urtheil trifft sicherlich bei vielen atheistischen Moralisten vollständig zu; es auf sie alle auszudehnen, haben wir desshalb kein Recht, weil bis in den innersten Herzensgrund anderer Menschen wir zu schauen nicht vermögen und weil wir annehmen zu müssen glauben, dass manche Menschen nur desshalb gegen den Gottesglauben sich ablehnend verhalten, weil jede Vorstellung von Gott ihnen als an einem inneren Widerspruch leidend erscheint oder weil ihnen gewisse altüberlieferte Lehrsätze über Gott von Kindheit an als solche, mit denen der Gottesglaube unzertrennlich verbunden ist, mit denen er steht und fällt, eingeimpft sind und sie nun, als im reiferen Alter jene Lehrsätze in der Feuerprobe der Kritik nicht bestanden, mit denselben auch den Glauben an Gott selber fallen lassen zu müssen wähnten. Aber die, bei denen diese Annahme zutrifft, fragen wir: Warum wollt ihr desshalb euch des Gottesglaubens berauben, weil eine völlig adäquate und widerspruchslose Vorstellung von Gott unmöglich ist? liegt es nicht im Wesen Gottes, unbegreiflich zu sein? „Du gleichst dem Geist, den du begreifst"; ein Gott, in welchem nichts Unerforschliches mehr für uns wäre, von welchem wir eine vollständig klare und in sich zusammenhangende Anschauung uns bilden könnten, wäre nicht mehr Gott, sondern ein selbstgemachter Götze, den wir aus unseren menschlichen Gedankenbildern uns zurechtgezimmert hätten. Warum also euch der Segnungen des Gottesglaubens berauben? warum über das Gebet mit vornehmer Kälte aburtheilen, anstatt mit kindlicher Herzensinnigkeit die Wohlthaten desselben zu empfangen und zu geniessen? Etwa desshalb, weil ihr mit Salter behauptet, dass wir durch unsere Gebete

„einer anderen Macht die Interessen anvertrauen, für welche selbst zu wirken die eigenste Bedeutung unseres Lebens ausmacht", also zu wähnen scheint, wir setzten unsere Gebete an die Stelle des eigenen Wirkens? Als ob wir nicht dann gerade erst recht für die höchsten Interessen des Lebens selber thatkräftig zu wirken uns verpflichtet und befähigt fühlen, wenn wir wahrhaft für dieselben gebetet haben! Als ob wir nicht gerade durch demüthiges und vertrauensvolles Gebet zu Gott vor dem Verzagen an unserer sittlichen Vollendung ebenso wie vor tugendstolzem Dünkel bewahrt bleiben und durch den Glauben an Gottes gnädigen Beistand wie durch die Aussicht, auch noch jenseits des Todes an unsrer sittlichen Durchbildung weiter arbeiten zu können, „ruhige Sicherheit", um mit Schleiermacher zu reden, oder, was vielleicht ein besserer Ausdruck ist, ruhiges Gleichmaass für unsere sittliche Arbeit gewinnen, dies um so mehr, als der Gott, zu dem wir beten, auch Herr über die Natur ist und wir zwar durch unsere Gebete, so lange dieselben christlich religiöser Art bleiben, zuerst und vor Allem nur geistige Güter von Gott erlangen wollen, aber uns dabei dessen bewusst sind, dass uns auch die Gaben der Natur aus Gottes Hand zukommen, und vertrauen dürfen, dass Gott denen, die zuerst nach seinem Reiche und seiner Gerechtigkeit trachten, als Zugabe zu den grossen Gütern des Geistes auch natürliche Segnungen, selbstverständlich nicht durch zauberhafte oder willkürliche Wirkungen, nicht durch unvermitteltes Eingreifen in den Naturzusammenhang, sondern durch die Vermittelung der innigen Verbindung des geistigen und des sinnlichen Lebens und in vollem Einklang mit der von ihm selber geordneten Gesetzmässigkeit der Natur zufliessen lassen will, Segnungen, die sich zwar theilweise zunächst gar nicht als solche zu fühlen geben, sondern manchmals als drückende Lasten, als schmerzliche Uebel erscheinen, die aber immer als Mittel zur Erreichung der sittlichen Zwecke, als Hülfe und Erleichterung zur Lösung der sittlichen Aufgabe des Menschen dienen können und sollen.[1])

---

1) Dass wir durch unsre Religion, wie im ersten Theile gesagt worden, nur geistige Güter erlangen können und sollen, ist und bleibt

Wo dieses Vertrauen, wo überhaupt das Gottvertrauen und die Hoffnung des ewigen Lebens fehlt, da tritt an Stelle ruhigen Gleichmaasses der sittlichen Arbeit nur zu leicht ein aufgeregtes, hastiges Treiben, welches oft sich überstürzt oder sich künstlich in eine sittliche Begeisterung hineinsteigert, zu dem Glauben an den endlichen Sieg des Guten sich gewaltsam zwingen muss, es aber trotzdem nicht zu der rechten Freudigkeit dieses Glaubens bringt, sondern schwermüthig bekennt, dass derselbe „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ und nur ein „Traum“ des Herzens ist. Trotzdem wäre es voreilig, diesem Glauben alle und jede sittliche Kraft abzusprechen. Erst wenn, was wir nicht befürchten, die ganze menschliche Gesellschaft so atheistisch geworden wäre, dass alle die sittlichen Pflanzungen und Gestaltungen in derselben, die aus religiösen Quellen hervorgegangen den Zusammenhang mit der Religion bewahren helfen, untergegangen sein würden, wenn also jener Glaube auf diese sich nicht mehr stützen könnte, dann dürfte derselbe so schwankend werden, dass er dem sittlichen Streben einen Halt zu geben, eine Unterstützung zu gewähren nicht mehr vermöchte. Jetzt läugnen wir nicht, dass auch der bloss moralische Glaube an die siegreiche Durchführung des Sittengesetzes eine gewisse sittlich hebende Kraft besitzt und zu einer ehrenwerthen sittlichen Bildungsstufe mit verhelfen kann.

Wenn Kant mit seiner Lehre vom „radikalen Bösen“ im Menschen und mit seiner Behauptung, dass die Sinnlichlichkeit über die Vernunft herrsche, nicht nur die sittliche Autarkie des Menschen, die er vorher selber behauptet hat, in Frage stellt, sondern die sittliche Leistungsfähigkeit desselben als auf ein Minimum reducirt darstellt, so ist daran einmal sein Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit schuld, in welchem er übersieht, dass die sinnlichen Kräfte und Triebe nicht natürliche Feinde der Sittlichkeit, sondern bildsame Werkzeuge derselben zu werden bestimmt und befähigt

---

richtig, insofern die unmittelbar durch die Religion zu erlangenden Güter in Frage kommen.

sind und es mehr als Einen aus der Sinnlichkeit hervorgehenden Naturtrieb im Menschen giebt, welcher geeignet ist, die Forderungen des Sittengesetzes zu unterstützen und zu verstärken; sodann ist sein Rigorismus daran schuld, worin er jedes menschliche Handeln, das nicht bloss aus Pflichtbewusstsein, sondern auch aus Neigung geschieht, sittlich verdächtigt und die edlen Neigungen des Menschenherzens, die man geradezu Neigungen zur Pflicht nennen kann, verkennt und missachtet. — Ausserdem ist zu erinnern an den sittlich veredelnden Einfluss, welchen auf viele Menschen ihre ästhetische Bildung, ihr Verständniss und ihr Interesse für die Schöpfungen der schönen Künste zu üben vermag. Mag oft genug eine ästhetische Lebensauffassung sich geltend gemacht haben, die nur sittlich erschlaffend und verweichlichend wirken konnte, mag insbesondere heute auf dem Gebiete der Kunst sich ein sog. „Realismus“ breit machen, der, anstatt die moralische Bildung zu fördern, vielmehr geeignet ist, das Gemeinste und Unsauberste zu verherrlichen und das Erhabenste in den Schmutz der Gasse zu ziehen, trotzdem wird dasjenige, was z. B. Schiller in seinen philosophischen Abhandlungen über die ästhetische Erziehung des Menschen, über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten, über die Schaubühne als eine moralische Anstalt geschrieben hat, zum grössten Theile sich als bleibende Wahrheit immer wieder geltend machen. Aehnlich verhält es sich mit der intellektuellen Bildung, mit dem wissenschaftlichen Streben; auch darin liegt eine zu praktischer Sittlichkeit erziehende Kraft. Wir haben bereits daran erinnert, dass von Schleiermacher mit Recht auch das theoretische Thun, das die Welt in den Geist hineinziehende und hineinbildende Thun dem Gebiet der Sittlichkeit zuzuweisen ist. Ist dem aber so, dann wird das theoretische Thun, falls es in aufrichtigem, ernstem Streben nach gründlicher Erkenntniss der Wahrheit betrieben wird, für die praktische Bethätigung der Sittlichkeit von grossem Nutzen sein. Wie richtig ist doch, was R. Rothe gesagt hat: „Kurzbemessene Gesichtspunkte, Enge des Horizonts wirken demoralisirend. . . . Eine der gewöhnlichen Ursachen

sittlich schlechter Gemüthsart ist die Dummheit!“ und wenn derselbe von dem wissenschaftlich Gebildeten rühmt, dass er viele und desshalb klare und deutliche Begriffe besitze, so folgt daraus, dass die intellektuelle Bildung auch für die praktische Sittlichkeit einen Nutzen gewährt. Wie oft auch hohe Verstandesbildung und tiefe wissenschaftliche Einsicht zu unsittlichen Zwecken gemissbraucht werden, wie viel leichter auch für den wissenschaftlichen Gebildeten das richtige Denken ist als das richtige Handeln, es ist dennoch zweifellos, dass derjenige, der sich gewöhnt, klar und scharf, oder, dass ich einen Rothe'schen Ausdruck gebrauche, „reinlich“ zu denken, dadurch auch die Kraft, „reinlich“ zu handeln, in sich erhöht und verstärkt. — Endlich aber, was nicht nur Kant, was auch die christliche Kirchenlehre viel zu wenig berücksichtigt hat, die individuelle Verschiedenheit der Menschen ist zwar nicht so gross, dass sie aufhörten, in ihrem innersten Wesen der Anlage nach gleich zu sein, und dass es falsch wäre, einen Heilsweg zu proklamiren, der im Grunde für alle Menschen derselbe ist, wohl aber so gross, dass die einen Menschen auch in sittlicher Beziehung wesentlich günstiger veranlagt sind als die anderen, und dass die gesunden Instinkte, die in der grossen Volksmasse Gott sei Dank! immer wieder zum Durchbruch zu kommen pflegen, in vielen Tausenden aber erstickt werden, in einer Reihe besonders glücklich begabter menschlicher Individuen zu hervorragender Geltung gelangen. Wenn man hinzunimmt, wie vielen Einfluss die so ausserordentlich verschiedenen klimatischen, gesundheitlichen, ökonomischen Verhältnisse, die günstig oder ungünstig wirkende menschliche Umgebung, elterliche Erziehung u. dgl. üben, unter denen die einzelnen Individuen aufwachsen, so ist nicht zu verwundern, wenn Menschen, die in allen diesen Beziehungen oder doch in den meisten und wichtigsten derselben von Jugend auf günstig gestellt und dazu glücklich veranlagt waren, manchmals ein achtunggebietendes Maass sittlicher Kräfte und nicht selten eine gewisse ästhetische Harmonie ihrer sittlichen Ausbildung zeigen, trotzdem sie vom religiösen Glauben sich schon früh emancipiren zu müssen meinten.

Aber dennoch gilt es für alle Menschen ohne Ausnahme, dass sie einer Erlösung durch Gottes Gnade bedürftig sind. Wenn man gesagt hat, in jeder Kraft des Menschen liege eine Unsterblichkeit, die auf Erden nur nicht entwickelt werden könne, weil sie von anderen Kräften zurückgehalten werde und gleichsam in Banden liege, so ist diese Behauptung zwar in mancher Beziehung anfechtbar, aber vollständig richtig betreffs der sittlichen Kräfte des Menschen, die, eine Unsterblichkeit in sich tragend, an der Entfaltung derselben durch niedere Lebensmächte gehindert und von denen gerade die edelsten und feinsten am öftersten von unedlen Gelüsten und unzarten Trieben umgarnt und gleichsam gefangen gehalten werden. Nicht nur dass des Menschen sittliches Streben immer noch von seinem Ziele weit entfernt bleibt, sich demselben nur langsam annähert; sondern auch diese Annäherung ist keine stetige, sondern durch Schwankungen und Rückschritte unterbrochene. Mögen diese Schwankungen und Rückschritte auch bei manchen harmonischen Naturen unbedeutende sein, sie werden nur da, wo auf Grund des frühzeitig erwachten religiösen Triebes „die Demuth zur bleibenden Grundstimmung des Innern“ geworden ist, unbedeutende bleiben. Allerdings, um ein Wort von Lipsius zu gebrauchen, „gerade solchen demüthig-kindlichen Naturen bleibt jener harte Kampf zwischen Geist und Fleisch, der, auch wenn er ausgekämpft ist, seine Wundmale in der Seele zurücklässt, erspart“. Aber gerade solche demüthig-kindliche Naturen bekennen auch offen, dass sie nicht nur des Glaubens an Gottes sittliche Weltordnung, sondern dass sie einer unmittelbar göttlichen Hülfe bedürftig sind, dass zu ihrem Heile unentbehrlich dasjenige ist, was die christliche Kirche von Alters her als göttliche Gnadenwirkungen zu bezeichnen pflegt. In noch weit höherem Grade aber als Menschen dieser Art werden diejenigen der göttlichen Gnadenwirkungen bedürfen, deren sittliche Entwickelung keine ununterbrochen vorwärtsschreitende ist, sondern durch schwere innere Kämpfe, die oft genug mit einer Niederlage endigen, hindurchgeht.

Wie verhält es sich aber mit der Selbständigkeit der

sittlichen Persönlichkeit gegenüber solchen unmittelbaren Einwirkungen der göttlichen Gnade auf den Menschengeist? Kant, durch seine Lehre vom radikalen Bösen gedrängt, giebt nicht nur die Möglichkeit solcher Gnadenwirkungen zu, sondern kann sich nicht entschlagen, ihre Nothwendigkeit halb und halb zu behaupten, und er kommt dadurch um so unvermeidlicher mit sich selber in Widerspruch, als das von ihm statuirte Verhältniss von Gott und Welt ein äusserliches und mechanisches ist. Vor Allem ist hier die Vorstellung abzuweisen, als ob Gott ausserhalb der Welt ihr gegenüberstehe, als ob Gott da aufhöre, wo die Welt anfängt, als ob also die Welt die Grenze Gottes wäre und er nur zuweilen in vereinzelten Lebensäusserungen über diese Grenze hinauswirke und auf die Welt, insbesondere auf den Menschen einwirke. Man muss sich bei der vorliegenden Frage stets gegenwärtig halten, dass Gott in der Welt, gleichsam ihre Seele, und das Einwirken Gottes auf die Welt nicht ein vereinzeltes, sondern ein fortdauerndes, ununterbrochenes Thun ist, dass Gott aber anders auf die Natur, anders auf den Menschengeist einwirkt, auf jene durch die zwingende Gewalt der Naturnothwendigkeit, auf diesen nicht unwiderstehlich, sondern in der Weise, dass es dem Menschen überlassen bleibt, ob er der göttlichen Gnadenwirkung seine Seele öffnen oder verschliessen, ihr sich hingeben oder sich wieder entziehen will, so dass also die innerliche Vermittlung der göttlichen Gnadenwirkung und die Selbständigkeit der sittlichen Persönlichkeit gewahrt bleibt. Es sei hier, wo anerkanntermaassen eine volle begriffliche Klarlegung des Sachverhalts unmöglich ist, gestattet, zur Veranschaulichung ein Gleichniss zu gebrauchen. Wie am nächtlichen Himmel die Sternenheere in ihrer stillen Pracht ununterbrochen leuchten, wir mögen sie nun sehen oder nicht, mit Interesse auf sie achten oder gleichgültig sie unbeachtet lassen, wie sie aber, wenn unser Auge sich ihnen zuwendet, unsere Aufmerksamkeit auf sie, unsere staunende Bewunderung für sie erwacht und unser Herz für ihre erhabene Schönheit sich öffnet, dann uns in's Herz hineinleuchten und wir einen geistigen Genuss, eine

innere Erhebung durch sie empfangen, so leuchten gleichsam Gottes ewige Liebesgedanken und Gnadenkräfte fort und fort zu dem Menschen hernieder, auch wenn er Nichts von ihnen weiss oder sie vergessen hat; aber wenn er nach ihnen sich sehnt und in solchem Sehnen nach ihnen sein Herz sich aufthut, dringen sie in sein Herz und wirken auf sein Seelenleben unvergleichlich viel stärker ein als bewusstlose und willenlose Naturwesen, weil in ihnen der bewusste Wille Gottes wirksam ist. Hierbei ist zu erinnern, was schon betreffs des persönlichen Charakters des religiösen Verhältnisses erwähnt werden musste, dass es nämlich auch eine unbewusste, unwillkürlich auf Gott gerichtete Herzensstellung giebt, dass die fromme Grundstimmung des Gemüths oft gleichsam latent und der Mensch sich seines persönlichen Verhältnisses zu Gott gar nicht bewusst ist, dass er aber auch dann eine göttliche Gnadenwirkung empfangen kann und, obwohl er dabei nicht unmittelbar mitthäthig ist, doch insofern dazu mitwirkt, als ja jene fromme Grundstimmung seines Gemüths nicht ohne sein Zuthun in ihm entstanden ist. Dass selbst da, wo der Mensch aus theoretischen Bedenken den Gottesglauben ablehnen zu müssen meint, aber den Glauben an die sittliche Weltordnung festhält, eine gewisse Empfänglichkeit für göttliche Einflüsse vorhanden ist und dass der unendlich grossmüthige Gott von seinen Gnadengaben, auch von den höchsten und besten, selbst denen Etwas zukommen lässt, die sein Dasein läugnen zu müssen meinen, ist für Christen, die an die zuvorkommende Gottesgnade glauben, ein sehr naheliegender Gedanke. Aber selbstverständlich fliessen Gottes Gaben da am reichsten, wo die Herzen am empfänglichsten sind, am weitesten sich aufgethan haben und um des heiligen Geistes Güter und Kräfte am innigsten bitten. Wenn wir hier Gradunterschiede betreff eines stärkeren oder schwächeren, grösseren oder geringeren Einwirkens Gottes auf den Menschengeist annehmen, so begegnet uns der Einwand, den z. B. Strauss in seiner Glaubenslehre geradezu für durchschlagend und vernichtend zu halten scheint, nämlich der, Gott könne gar nicht anders, als mit unbeschränkter

und unwiderstehlicher Gewalt wirken, folglich bleibe, wenn Gott auf die Menschen einwirke, für die freie Selbstbethätigung derselben kein Raum übrig; Gottes Wesen sei einmal das Absolute, er müsse also auch seinem Wesen gemäss, welches er nicht ändern könne, stets als das Absolute wirksam sein, daher so unbeschränkte Einwirkung üben, dass eine selbstthätige Mitwirkung derer, auf die seine Thätigkeit gerichtet sei, gänzlich ausgeschlossen bleibe, zu den Unmöglichkeiten gehöre. Nun, Gott kann sein Wesen nicht verändern, er kann nicht sich selber untreu werden, nicht mit sich selber in Widerspruch treten; man verändert nur das Unvollkommene, um es zu verbessern, im Wesen Gottes aber liegt es, unendlich vollkommen und desshalb unveränderlich zu sein. Aber daraus folgt durchaus nicht, dass Gott sein Wirken nicht einschränken könnte. Als der Absolute ist er nicht eine schrankenlose Naturgewalt, die Alles wirken muss, was sie kann, wie der Blitz, der Sturm, die Meereswoge, sondern ein absolut freier Wille, der wirken kann, was er will und wie er will, und der nur gebunden ist an die in seinem eigenen Wesen liegenden Gesetze. In seinem Wesen aber liegt Nichts, was ihn hindert, sich selber zu beschränken; er wäre nicht einmal absolut, wenn es ihm unmöglich wäre, seine Wirksamkeit auszudehnen oder einzuschränken; so gewiss es einem irdischen mit absoluter Machtvollkommenheit ausgestatteten Herrscher zur Ehre gereicht, wenn er, um seinen Unterthanen mehr Freiheit der Entschliessung und Selbständigkeit der Bewegung zu lassen, seinen Machtwirkungen bestimmte Schranken setzt, ebenso gewiss hiesse es, Gott eine Unvollkommenheit zuschreiben, wenn man ihm die Fähigkeit abspräche, seinen Einwirkungen auf die von ihm geschaffenen Geister bestimmte Grenzen zu setzen. Unser Christenglaube aber sagt uns, dass im Wesen Gottes Etwas liegt, was ihn zu solcher Selbstbeschränkung geradezu nöthigt, nämlich wie sein Denken Wesen haben will, auf die es sich richtet, mit denen es sich beschäftigen kann, so will seine Liebe nicht für sich allein bleiben, sondern mit Wesen verwandter Art Gemeinschaft haben. Gemeinschaft aber kann Gott nur

mit freien Persönlichkeiten, nicht mit willenlosen Werkzeugen seiner Macht haben. Darum hat er den Menschen nicht nur von Haus aus einen wiewohl sehr beschränkten freien Spielraum ihrer Selbstbethätigung gelassen, sondern er will auch dann, wenn er unmittelbar auf sie einwirkt, ihre Kräfte dadurch nicht lahm legen, sondern vielmehr zu eigener Thätigkeit anregen. Seine heiligen Geistesgaben üben einen ähnlichen Einfluss auf die menschlichen Geisteskräfte aus, wie Himmelsluft und Morgenthau, Sonnenschein und Regen auf die im Erdboden vorhandenen Kräfte und Keime, die erst dann recht anfangen sich zu regen, wenn sie von oben her, vom Himmel her angeregt, belebt und befruchtet sind. Durch die göttliche Gnade soll also die sittliche Persönlichkeit erst zu ihrer vollen Entfaltung und Selbstthätigkeit kommen.

Dies ist nachdrücklich gegen alle jene Uebertreibungen geltend zu machen, durch welche die Gnade Gottes auf Kosten der menschlichen Persönlichkeit verherrlicht werden soll und die schliesslich, indem sie diese herabsetzen und herabwürdigen, auch die Ehre, die Gott gebührt, unwillkürlich schmälern. Es ist weder dem reflektirenden Verstande möglich, noch dem christlichen Bewusstsein ein Bedürfniss, zwischen dem, was der Mensch von Natur leistet, und dem, was Gottes Gnade in ihm wirket, streng und genau zu unterscheiden. Was die altkirchliche Dogmatik den „natürlichen Menschen“ nennt, ist ein Abstraktum. Der wirkliche Mensch ist, selbst wenn er sich gegen alle unmittelbaren Einwirkungen Gottes verschliesst, niemals ganz von allen Gnadenwirkungen Gottes verlassen. Auch das, was der Mensch von Natur besitzt und vermag, ist ja eine Gabe der göttlichen Güte; „was hast du, das du nicht empfangen hast?“ so fragt mit Recht der Apostel. Wenn aber ein Mensch im Kampfe gegen die Versuchungen des Bösen und die Anfechtungen der Welt nach der Hülfe Gottes, nach Erlösung sich sehnend, die Kräfte der göttlichen Gnade im Herzen spüret und, je treuer er sie zu benutzen sich müht, desto reicher sie empfängt, dann werden dieselben Eins mit seinen Geisteskräften und wirken mit diesen gleichsam ver-

mählt als gottmenschliche Kräfte. Wie Vieles ihm dann auch gelingt, wie stark und tüchtig zum Guten er dann auch wird, er bekennt allezeit: durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Aber er ist sich auch bewusst, dass er Gottes Gnade nicht vergeblich empfangen hat, dass er durch sie Etwas geworden ist, was einen Werth hat vor Gott und Menschen, und in edlem Selbstgefühle erhebt sich seine sittliche Persönlichkeit zu immer freudigerem Leben und Wirken. Wenn man hiegegen einwendet, das widerstreite der christlichen Demuth, so antworten wir hierauf zunächst mit der Erinnerung daran, dass diejenigen weder die christliche Demuth kennen, noch der göttlichen Gnade die ihr gebührende Ehre geben, welche immer nur über ihre Sündhaftigkeit zu klagen wissen und trotz aller Gnadengaben, die empfangen zu haben sie sich rühmen, von ihrem Seelenzustand nichts Besseres zu sagen vermögen, als was Paulus von sich, ehe er ein Christ geworden, aus dem Bewusstsein der jüdischen Gesetzesreligion heraus (Röm. 7) gesagt hat! „Ich weiss, dass in mir, das ist in meinem Fleische, wohnet nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht“. Es heisst in der That, das evangelische Christenthum tief unter das Niveau der antiken Welt hinabdrücken, wenn nicht nur schlichte Glieder unserer Gemeinde, sondern leider! auch manche unter unseren Predigern den frommen Christen so darstellen, als sei und bleibe seine natürliche Sündhaftigkeit im Grunde stets gleich gross, als gelte, was Paulus nur in Beziehung auf die Einbildung der Juden, besser zu sein als die Heiden, geschrieben hat, von allen Menschen, auch von den Christen: „es ist hier kein Unterschied“ (Röm. 3, 23), und als unterscheide den Christen nur das von anderen Menschen, dass diese, wenn sie bürgerliche Rechtschaffenheit besitzen, sich für gerecht halten, jener aber demüthig bekenne: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich“, eine Darstellung, die um so verhängnissvollere Folgen haben kann, um so erschlaffender, lähmender auf die sittliche Kraft der christlichen Gemeinde zu wirken geeignet ist, als Viele aus der-

selten das [illegible]
[illegible] für [illegible]
berufen [illegible]
Zeit [illegible]
nicht mehr [illegible]
[illegible]
Beziehung [illegible]
Augustin mit [illegible]
hat, die [illegible]
Gottes, für die [illegible]
durchdrungene [illegible]
Güter, [illegible]
Wohltaten [illegible]
gegen das eigene [illegible]
andere Tugenden [illegible]
zend [illegible] gegen [illegible]
das [illegible]
mit [illegible]
gabe für die [illegible]
stellen [illegible] die
niedrigen Ziele [illegible]
persönlichen [illegible]
werben [illegible]
mit [illegible]
wir [illegible]
können [illegible]
Ueberlegung [illegible]
Menschen [illegible]
schämend [illegible]
Religion [illegible]
um sie [illegible]
dass es [illegible]
dass derselbe [illegible]
Worte: „[illegible]
das ich [illegible]
jüdischen [illegible]
christlichen [illegible]
christliche Gemeinde [illegible] „[illegible]

und sehet auf die, welche also wandeln, wie ihr uns zum Vorbilde habt!“ und geradezu erklärt: „ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christus“. Allerdings ist im Christenthum sehr viel von der Sündhaftigkeit des Menschen die Rede, aber nicht desshalb, weil das Christenthum dieselbe als etwas Unverbesserliches und Unüberwindliches betrachtet, sondern einmal desshalb, weil in Christo eine solche Fülle der väterlichen Liebe Gottes den Menschen dargeboten wird, dass auch die treuesten Diener Gottes und die innigsten Liebhaber Gottes beschämt stehen, ihre Unwürdigkeit bekennen und in ihrem Herzen sprechen: „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch“, sodann desshalb, weil dieselbe unendliche und heilige Liebe Gottes, die in Christo als erbarmende, Alles tragende, mit immer reicheren Gnadengaben segnende und krönende den Menschen entgegenkommt, auch als ihr sittliches Ideal, dem sie zustreben sollen, ihnen vorgehalten und in der Person Christi verkörpert vor Augen gestellt wird mit der Aufforderung, ihm nachzufolgen. Vor solcher Erhabenheit des sittlichen Zieles fühlen auch die gefördertsten Christen sich noch wie schülerhafte Anfänger; je empfänglicher wir für die sanftmüthige Majestät Jesu Christi, für die vollendete sittliche Schönheit sind, zu welcher der am Kreuz erblasste Heiland sich emporgeschwungen hat, um so mächtiger ergreifen uns dieselben Empfindungen, welchen einst Johannes der Täufer Ausdruck gegeben, als er von Jesu gesagt: „ich bin nicht werth, ihm die Riemen seiner Schuhe aufzulösen“. Unser von Christo geschärftes Gewissen macht uns Vorwürfe über Fehler und Schwächen, die wir uns früher nicht als Sünde angerechnet haben; immer empfindlicher schmerzt es uns, dass wir gegen den Gott, den wir lieben möchten und sollen und noch viel inniger lieben möchten als uns selber, undankbar und ungehorsam uns gezeigt haben; und um so schmerzlicher beschämt und demüthigt uns die Liebe, die Gott zu uns hat und die uns in Christo immer wieder als eine Alles vergebende und Undank mit neuer Wohlthat vergeltende offenbar wird, beschämt und demüthigt uns tiefer, als alle die Vorwürfe des bösen Gewissens, die als Schrecken des

Zornes Gottes über die Sünde sich im Menschenherzen zu fühlen geben. So aber lernt unser reumüthiges und bussfertiges Herz erst recht verstehen, warum es allewege bei dem alten Grundsatz der Reformation bleiben muss, dass der Mensch nur aus Gnade, ohne sein Verdienst gerecht vor Gott und selig werden kann; und ein evangelischer Christ wird bei allem berechtigten Selbstgefühl, das ihn beseelt, nicht auf seine Kraft, nicht auf seinen inneren Werth, nicht auf seine sittlichen Leistungen die Hoffnung seiner Seligkeit gründen, sondern allein darauf, dass er weiss: Mir ist Barmherzigkeit von Gott widerfahren, der mir meine Schuld vergeben und mich zu seinem Kinde, das er für sein Himmelreich erzieht, angenommen hat.

Der Glaube an die göttliche Gnade kann nicht ohne Reue und Busse im Herzen entstehen und bestehen. Auch ist es nicht erst Christus, durch dessen Betrachtung der Mensch zu schmerzlichem Bewusstsein der ihm innewohnenden Sünde kommt; sondern schon das Gewissen, das ja in seiner primären Gestalt das rügende ist, ruft dieses Bewusstsein im Menschen wach, und zwar nicht etwa als blosse Furcht vor der rächenden Vergeltung, von welcher Herrmann treffend sagt, dass in ihr „nicht die Macht des Guten, sondern die Selbstsucht des Sünders wirkt", sondern als Schuldgefühl, darin der Mensch sich anklagt, eine für ihn absolut gültige und verbindliche Forderung, die Forderung des Sittengesetzes vernachlässigt und das unbedingt werthvolle Gut, das er durch die Erfüllung dieser Forderung hätte erlangen können und sollen, durch eigene Schuld verloren zu haben. Dieses Schuldgefühl wird durch die Betrachtung des Christus, in welchem die Macht des Guten verkörpert ist, noch verstärkt, und indem es sich mit dem christlichen religiösen Bewusstsein verbindet, zu dem tief beschämenden und quälenden Gefühl gesteigert, auf die Erweisungen der göttlichen Liebe und Treue so oft mit schnödem Undank, mit treulosem Verlassen der Wege Gottes geantwortet zu haben. Selbst glücklich angelegte und sich mehr oder weniger harmonisch entwickelnde Persönlichkeiten werden nicht ganz ohne solches Schuldbewusst-

sein, nicht ausschliesslich durch die mächtige Anziehungskraft, die von Christo ausgeht, zum friedebringenden Glauben und zu gründlicher sittlicher Erneuerung gelangen. Aber keineswegs ist für alle Menschen hierzu eine Busse nothwendig, in welcher der Mensch „seine Sünden gleichsam mit Thränen abwäscht und mit dem glühenden Eisen der Selbstverurtheilung ausbrennt“; und ist die Busse überhaupt nur eine aufrichtige, worin der Mensch ehrlich mit sich selber in's Gericht geht, so kann er nicht nur überhaupt zum Glauben an die sündenvergebende Gnade Gottes gelangen, sondern er wird auch die Erfahrung machen, dass dieser Glaube das Bewusstsein des inneren Werthes des Menschen nicht aus-, sondern einschliesst. In demselben ist sich der Mensch dessen bewusst, dass, wenn Gott ihm vergiebt, er das nicht thut im Sinne eines Gläubigers, welcher die Schuld erlässt, oder eines Fürsten, welcher einen Verbrecher begnadigt, sondern dass, während der Gläubiger, der die Schuld, der Fürst, welcher die Strafe erlässt, mit dem betreffenden Schuldner sonst Nichts zu thun haben will, keinerlei Gemeinschaft mit ihm begehrt, Gott dem sündigen Menschen vergiebt wie der Vater dem Kinde, der nicht alle Strafe, aber gerade die härteste, nämlich die, aus des Vaters Gemeinschaft ausgeschlossen und verstossen zu sein, erlässt und sein Kind selbst durch harte Züchtigung zu sich ziehen will, weil er dasselbe noch werth und theuer achtet. Wie der Mensch, wenn er Andere merken lässt, dass er kein Vertrauen zu ihnen hat, sie dadurch manchmals zum Bösen reizet, dagegen wenn er ihnen Vertrauen beweist, dadurch das Gute, das in ihnen noch vorhanden, weckt und stärkt, so wird auch sein eigenes Streben nach dem Guten geschwächt, wenn er sich selber nichts Gutes zutraut, dagegen gehoben und gefördert, wenn er der Zuversicht ist, im Kampf gegen die Versuchungen sich als sittliche Persönlichkeit behaupten zu können; und dieser Zuversicht kann er sein, weil er im Glauben an die in Christo dargebotene Gnade sich der väterlichen Liebe, die Gott zu ihm hat, und der göttlichen Gnadenwirkungen, die ihm „Schutz und Schirm vor allem Argen, Kraft und Hülfe zu allem Guten“

gewähren, versichert halten und desshalb mit dem Apostel sprechen kann: „ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?!" Die sittliche Persönlichkeit wird also durch den Glauben an die göttliche Gnade zu dem Bewusstsein des inneren Werthes, den Gott ihr zuerkennt, und der sieghaften Kraft, die in der Gemeinschaft mit Gott von ihr entfaltet werden kann, erhoben und zu freudiger Bethätigung dieses Bewusstseins gekräftigt. So aber vermag sie erst die rechte Demuth zu üben. Denn diese so oft verkannte Tugend hat mit dem Zerrbilde, das E. Hartmann von ihr entwirft, ebenso wenig gemein wie mit der Bescheidenheit, von der Göthe's bekanntes Wort redet. Sie ist so geartet, dass sie nur da gedeihen kann, wo das Gefühl des eigenen Werthes, wo die Selbstachtung im Herzen lebendig ist. „Wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöhet werden"; wer aber auf der untersten Stufe menschlichen Lebens im Dienst des Lasters liegen bleibt, der kann sich nicht im Sinne jenes Wortes Jesu erniedrigen; das kann nur, wer über die sumpfigen Niederungen des gemeinen selbstsüchtigen Sinnendienstes sich schon ein wenig emporgearbeitet hat. Wer das gethan und dann bekennt, dass ihm Solches nur durch Gottes Gnade möglich geworden und er, wenn er die Gaben dieser Gnade treuer benutzt hätte, schon bessere Fortschritte seiner sittlichen Entwickelung hätte machen können, der ist demüthig. Nicht wer im Staube kriecht, sondern nur wer aufrecht steht, kann sich beugen; nur wer in dem Bewusstsein, etwas werth und nütze zu sein, sein Haupt erheben darf, kann demüthig vor dem sich beugen, durch welchen er Alles ist, was er ist. Wer, um ein anderes Gleichniss zu gebrauchen, Nichts hat als nur Schulden, beweist keine Demuth, wenn er seine Insolvenz anzeigt; dagegen wer zwar in menschlicher Schwachheit, aber doch in gewissenhaftem Streben seine Schuldigkeit gethan hat und dann sich noch anklagt, dass er nicht mehr gethan, und für Alles, was ihm Gutes gelungen ist, der göttlichen Gnade die Ehre giebt, der ist demüthig.

Die Einwirkung der göttlichen Gnade auf den Menschengeist ist, weil sie nicht in zauberhafter Weise, nicht ohne

natürliche und geschichtliche Vermittlungen geschieht, durch sogenannte Gnadenmittel bedingt, insbesondere durch die von der kirchlichen Gemeinschaft verwalteten, nämlich die Verkündigung des Evangeliums und die symbolischen Handlungen der Sakramente. Namentlich ist es die Verkündigung des Evangeliums, durch welche die Einwirkungen des göttlichen auf den menschlichen Geist vermittelt werden, und weil dieselbe innerhalb des kirchlichen Gemeinschaftslebens und durch die kirchlichen Organe stattfindet, so weiss der Christ sich zu dem demüthigen Bekenntniss verpflichtet, dass er der göttlichen Gnadenwirkungen nicht hätte theilhaftig werden können, wenn ihm nicht durch die in der kirchlichen Gemeinschaft von der Predigt des Evangeliums bezeugte und durch die Sakramente sinnbildlich dargestellte christliche Heilswahrheit die nothwendige Vermittlung gewährt wäre. Dass trotzdem die sittliche Persönlichkeit des Christen zu der Kirche und ihren Gnadenmitteln eine selbständige Stellung einnimmt, leuchtet theilweise aus dem Bisherigen von selber ein, ist aber hier noch etwas näher zu begründen.

Man hat, im Anschluss an Hegel'sche Gedanken, gesagt, die Erscheinung des Sittlichen in der sittlichen Welt gehe der Erscheinung der Religion in der Kirche vor, weil die kirchliche Vorstellungswelt nur die subjektive Wahrheit eines Sinnbildes habe, während das Produkt des sittlichen Erkennens, die Wissenschaft, es mit dem objektiven Wesen der Dinge zu thun habe, und weil die kirchlichen Handlungen unvermeidlich je länger je mehr mit dem sittlich Nothwendigen in Widerspruch treten. Mit Bezug auf die kirchlichen Handlungen hat insbesondere R. Rothe behauptet, durch jede Handlung der Frömmigkeit, die nicht eine wirkliche Förderung des göttlichen Weltzwecks mit sich bringe, also keine sittliche sei, durch jede Handlung, die dem Menschen nicht an und für sich geboten sei, sondern ihr Motiv lediglich in dem Verlangen habe, Gott dadurch zu ehren und zu erfreuen, schlage die Frömmigkeit in's Magische um und hefte sich ihr der Wahn von der Verdienstlichkeit ihres Thuns an die Fersen.

Was zunächst die kirchliche Vorstellungswelt und ihr Verhältniss zur Wissenschaft betrifft, so ist zuzugestehen, dass in die religiösen Anschauungen und Vorstellungen, welche in der kirchlichen Lehre ihre zusammenfassende Darstellung gefunden haben, sich von Anfang an ein persönliches Heilsinteresse des Menschen einmischt, welches denselben eine stark subjektive Färbung giebt. Man kann zustimmen, wenn Lipsius in dieser Beziehung erklärt: „Während die wissenschaftliche Erkenntniss das subjektive Element unserer Vorstellungen fortschreitend eliminirt, kann die religiöse Erkenntniss dies gar nicht, ohne alsbald aufzuhören, wirklich religiös zu sein . . . an den religiösen Aussagen ist der Mensch selbst mit seinem Wohl und Wehe persönlich betheiligt und dieser seiner persönlichen Betheiligung unmittelbar gewiss“. Aber auch die Wissenschaft kann das subjektive Element nur „fortschreitend“, nur allmälich und nur annähernd eliminiren. Ob die unser Wahrnehmen, Vorstellen und Urtheilen bedingende Gesetzmässigkeit dieselbe sei, wie diejenige, von welcher die von uns wahrgenommene, vorgestellte und beurtheilte Welt bedingt ist, oder ob die objektive Gesetzmässigkeit der Welt von uns subjektiv gefärbt wird, das ist hier die Frage. Behaupten können wir zwar, was für alles wissenschaftliche Arbeiten unentbehrliche Voraussetzung ist und durch die Erfahrung immer mehr bestätigt wird, dass den Gesetzen unseres Denkens in der von uns angeschauten Welt Etwas entspricht, dass die in dieser Welt bestehenden Ordnungen mit unseren Denkgesetzen korrespondiren, weil, wenn dies nicht der Fall wäre, unser Geist „sich in die Welt gar nicht würde finden können“, dieselbe vielmehr etwas völlig Unerkennbares für denselben sein würde. Aber diese objektive „Ordnung“ oder „Gesetzmässigkeit“ der Welt wird von der menschlichen Wissenschaft nicht ohne subjektive Färbung erkannt; und das Naturgesetz z. B. ist, wie schon an anderer Stelle erinnert worden, nicht ein objektives Gesetz im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern die subjektive Personifikation der Naturnothwendigkeit. Wenn aber die Wissenschaft das Gebiet der Metaphysik beschreitet, wenn

sie schliesslich nicht nur die Religion als ein psychologisches Phänomen, sondern Gott selber, das Absolute zum Gegenstande ihres Forschens macht, dann zeigt sich, dass die wissenschaftlichen Aussagen, sollen sie nicht durch fortgesetzte Abstraktion völlig inhaltlos werden, ebenso wenig ohne sinnlich bildliche Ausdrücke auskommen können wie die religiösen Aussagen, und dass sie einen Beweis dafür, mehr als „die subjektive Wahrheit eines Sinnbildes" zu haben, nicht zu erbringen vermögen. Der religiöse Mensch dagegen ist der objektiven Realität seines Verhältnisses zu Gott unmittelbar gewiss, und wenn die gestaltende Anschauungskraft seines Geistes ein Bild von Gott schafft, so mag an demselben noch so viel sinnliche Zuthat und subjektive Färbung sein, es ist in solch einem konkreten Gebilde der religiösen Phantasie mehr objektive Wahrheit enthalten als in manchen abstrakt sinnlichen Aussagen der Religionsphilosophie. Selbstverständlich soll hiermit kein Freibrief für alle möglichen Ausschreitungen jener Phantasie ausgestellt sein; vielmehr bethätigt auch hier die sittliche Persönlichkeit ihre selbständige Stellung zur Religion, indem sie alles Ernstes darauf dringt, dass die religiösen Gedankenbilder und Aussagen in möglichste Uebereinstimmung mit der objektiven Wahrheit gebracht werden, und daran erinnert, dass Erkennen und Wissen, auch das religiöse, nur dann ein wahrhaft sittliches Thun ist, wenn es auch solche Lebensgebiete, deren völlige Klarlegung dem Menschengeiste unmöglich ist, doch annähernd, soweit unser Denken es irgendwie vermag, zu erforschen und zu erhellen sucht. Es ist eine Verletzung sittlicher Pflichten, ein Verstoss gegen die Sittlichkeit des Denkens, wenn man die religiösen Aussagen als blosse Werthurtheile oder als unantastbare, über alle Kritik des menschlichen Nachdenkens erhabene Heiligthümer des Glaubens jeder wissenschaftlichen Prüfung und Verarbeitung entziehen will; und so berechtigt die Forderung ist, dass diese Aussagen nur von Solchen geprüft und beurtheilt werden dürfen, die selber religiös zu empfinden und zu denken gewohnt sind, ebenso unabweisbar ist die andere Forderung, dass von Seiten solcher Persön-

lichkeiten die schärfste Prüfung jener Aussagen mit allen Mitteln der gegenwärtigen Geistesbildung vorgenommen und eine einheitliche Gottes- und Weltanschauung gewissenhaft angestrebt werde. Dass der Inhalt des Sittengesetzes, sofern derselbe einen Theil des in der Kirche verkündigten „Wortes Gottes“ ausmacht, nicht ohne Weiteres in der überlieferten kirchlichen Form von sittlich selbständigen Menchen acceptirt werden kann, sondern der selbständigen Beurtheilung und Entscheidung derselben unterliegt, wurde schon festgestellt. Aber ebenso haben die Glaubensvorstellungen nach Inhalt und Form vor dem prüfenden Denken des Christen die Probe zu bestehen und mit seiner gesammten Erkenntniss, mit allen wirklich sicheren Ergebnissen der Wissenschaft sich zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen zu lassen. Völlig zutreffend hat in dieser Hinsicht R. Kittel geurtheilt: „der principielle Verzicht auf ein einheitliches in sich geschlossenes Weltbild ist, weil einer der Pflichten gegen unser Erkenntnissvermögen widerstreitend, gleichbedeutend mit dem freiwilligen principiellen Verzicht auf allseitige sittliche Durchbildung“. Wenn aber die kirchlichen Vorstellungen in pflichtgemässer Weise, der Sittlichkeit des Denkens entsprechend geprüft und geläutert und mit dem übrigen Erkennen des Menschen zu einer in sich zusammenhangenden Weltanschauung vereinigt werden, so hat die Behauptung, „das Produkt des sittlichen Erkennens, die Wissenschaft, gehe der kirchlichen Vorstellungswelt vor“, keinen Rückhalt mehr. Es wird dann die sittliche Persönlichkeit die kirchlichen Vorstellungen ebenso sehr als „Produkte des sittlichen Erkennens“ zu schätzen wissen wie die wissenschaftlichen Erkenntnisse.

Aehnlich verhält es sich mit der Behauptung, die Erscheinung des Sittlichen in der sittlichen Welt gehe den kirchlichen Handlungen vor, weil diese je länger je mehr mit dem sittlichen Nothwendigen in Widerspruch treten. Dass das Letzte schon oft der Fall gewesen ist, soll keinen Augenblick in Frage gestellt werden; aber dass Solches nothwendig im Wesen der kirchlichen Handlungen begründet sei, ist eine durch Nichts bewiesene Behauptung. Mensch-

liche Schwächen, unlautere Nebenabsichten jeder Art können sich in alle sittlich nothwendigen Handlungen ebenso einmischen wie in die kirchlichen Kultushandlungen. Dass aber diese je länger je mehr mit dem sittlich Nothwendigen kollidiren müssen, kann nur da behauptet werden, wo man die innere Nothwendigkeit jener kirchlichen Handlungen verkennt und sie als eine Art Zeit- und Kraftverschwendung betrachtet, welche Ansicht wiederum nur da entstehen kann, wo man die Religion entweder überhaupt verachtet oder aber dieselbe, wovon in unserem ersten Theil geredet worden, nur als Mittel für sittliche Zwecke und nicht auch als Selbstzweck gelten lässt. Für das fromme, insbesondere das christlich fromme Gemüth, ist es unabweisbares Bedürfniss, sowohl mit denen, die mit ihm Einen Gott anbeten und welchen es durch dieselbe Erfahrung der versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes in Christo innerlich verbunden ist, Gemeinschaft zu suchen, als auch in dieser Gemeinschaft seine religiösen Empfindungen und Triebe in entsprechenden Handlungen zum Ausdruck zu bringen; und dasselbe kann sich dieser kirchlichen Kultushandlungen, auch wenn es sie nur als darstellende betrachtet, ebenso wenig entschlagen, wie die Kinder eines Hauses sich dessen enthalten können, wodurch sie ihre Liebe zu Vater und Mutter, deren Bethätigung durch gehorsame Erfüllung der elterlichen Gebote ihnen nicht genügt, zu besonderem festlichen Ausdruck bringen, wie z. B. Liebkosungen, Geschenke u. dgl. Nun aber haben die kirchlichen Kultushandlungen nicht nur für die Darstellung, sondern auch für die Erhaltung, Kräftigung und Fortpflanzung des religiösen Lebens eine grosse Bedeutung; man hat sie desshalb von jeher auch als Gnadenmittel bezeichnet, insofern sie besonders geeignet sind, die göttlichen Gnadenwirkungen dem Menschen zu vermitteln. Ihr eigenthümlicher Vorzug besteht darin, dass der Mensch durch sie in unmittelbar persönlichen Verkehr mit Gott tritt, im Centrum seiner Persönlichkeit von dem unendlichen Gottesgeist berührt, von der allgegenwärtigen Gottesliebe neubelebt wird und eine Erhöhung seiner heiligsten Geisteskräfte empfängt. Zwar fehlt ihnen der eigenthümliche Vor-

zug der praktischen Bethätigung der Sittlichkeit, der darin besteht, dass durch dieselbe unmittelbar etwas Heilsames geschaffen wird, was zur sittlichen und socialen Verbesserung und Befriedigung der Menschenwelt dient; denn unmittelbar und direkt wird durch kirchliche Handlungen etwas Heilbringendes nicht geschaffen und an der Umgestaltung der Welt zu einem Reiche der Gerechtigkeit und des Friedens nicht gearbeitet. Allein dies ist kein Grund, die kirchlichen Handlungen den sittlichen nachzusetzen, und noch viel weniger ein Grund, sie für etwas Ueberflüssiges zu erklären; denn mittelbar und indirekt sind sie für die Förderung des göttlichen Weltzwecks sehr wirksam, insofern durch sie des Menschen Kraft und Trieb, an der sittlichen Erneuerung der Welt zu arbeiten, immer neu angeregt und gestählt wird; unmittelbar und direkt aber dienen sie zur Hebung des religiösen Lebens, auf dessen Vollendung ebenso wie auf die des sittlichen Lebens der göttliche Weltzweck gerichtet ist. Was aber den Rothe'schen Einwand betrifft, dass durch jede Handlung, die an und für sich nicht geboten sei, sondern ihr Motiv lediglich in dem Verlangen habe, Gott dadurch zu erfreuen und zu ehren, die Frömmigkeit in's Magische umschlagen und sich der Wahn der Verdienstlichkeit ihres Thuns ihr an die Fersen hefte, so ist dieser Einwand da begründet, wo, wie es leider oft genug vorkommt, der Mensch sich einbildet, durch seine Kultushandlung Gott eine besondere Freude zu bereiten und eine besondere Ehre zu erweisen, für welche Gott sich erkenntlich zeigen werde. Dagegen wo die ächte, die christliche Liebe zu Gott das Motiv der Kultushandlung ist, da bildet sich der Mensch so wenig ein, er könne durch dieselbe auf Gott eine magische Einwirkung ausüben, und dieser werde ihr einen besonderen Werth beimessen und sie belohnen, dass er vielmehr zufrieden ist, wenn Gott das, was der Mensch ihm darbringt, nur nicht verschmäht, sondern gnädig annimmt. Denn die christliche Liebe zu Gott ist Eins mit jener demüthigen Dankbarkeit, in welcher der Mensch sich bewusst ist, dass, wie Vieles er Gott auch darbringen mag, er Nichts darbringt, was nicht schon Gottes Eigenthum ist, und dass er

die Liebe, die Gott ihm erwiesen hat, in alle Ewigkeit nicht zu vergelten vermag. Von der frommen Stimmung, in welcher Göthe's Iphigenie spricht: „Gold'ne Sonne, leihe mir die schönsten Strahlen, lege sie zum Dank vor Jovis Thron; denn ich bin arm und stumm", kann und soll Etwas durch alle kirchlichen Kultushandlungen hindurchklingen; und wenn das der Fall ist, behalten sie gegenüber allen Einwürfen der Moralisten ihr heiliges Recht und bewähren stets auf's Neue ihre segensvolle Kraft.

Auf der anderen Seite muss ein evangelischer Christ es ebenso für seine sittliche wie für seine religiöse Aufgabe halten, nicht nur den Lehrsätzen, sondern auch den Handlungen seiner Kirche immer unabhängiger gegenüberzustehen; und so weit er davon entfernt ist, die Theilnahme an denselben hochmüthig zu verschmähen, so klar muss er das Bewusstsein in sich ausbilden, dass, falls er ohne seine Schuld von der kirchlichen Gemeinschaft und ihren Kultushandlungen ausgeschlossen würde und es ihm nicht möglich wäre, an denselben sich zu betheiligen, auch ohne ihre Segnungen seine sittliche Persönlichkeit wie sein religiöser Glaube eine feste Grundlage und ausreichende Kraft zu heilsamer Bethätigung finden werde, vorausgesetzt, dass in ihm, was ja auch ausserhalb der Kirche möglich ist, Sittlichkeit und Religion in lebendiger Wechselwirkung bleiben und er von dem protestantischen Grundsatz des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen Gebrauch zu machen nicht nur für sein Recht, sondern auch für seine Pflicht hält, also seines christlichen Priesteramtes vor dem Angesichte Gottes fleissig wartet. Insbesondere sollte es eine für alle protestantischen Christen selbstverständliche Wahrheit sein, was so oft und immer wieder verdunkelt und vergessen wird, dass nämlich auch die heiligste kirchliche Handlung, wiewohl sie durch sittlich gute Werke nicht ersetzt werden kann, doch vor den schlichtesten sittlichen Handlungen, womit Staatsdiener, Tagelöhner, Hausmütter ihre weltlichen Berufspflichten erfüllen, Nichts voraus hat, was nicht durch einen diesen eigenthümlichen Vorzug aufgewogen würde, und dass die einfachste Bethätigung der Sittlichkeit zwar nicht einen

Werth von derselben Art, wie eine Kultushandlung, aber sicher auch keinen geringeren Werth hat als diese. Ergiebt sich dies schon aus allem Bisherigen, so ist nur noch zu erinnern, dass im Protestantismus der Unterschied von heilig und profan kein absoluter Gegensatz, sondern im Grunde nur ein Unterschied von zwei innerlich zusammengehörenden und zu gegenseitiger Durchdringung bestimmten Lebensgebieten ist. Ganz besonders nachdrücklich aber ist hervorzuheben, dass dieser Unterschied nur auf den Kultus im eigentlichen Sinne des Wortes und auf sein Verhältniss zu dem Alltags- und Werktagsleben Anwendung findet, nicht aber auf das, was man Kultushandlungen im weiteren Sinne des Wortes nennen könnte, wohl auch als praktische Religiösität bezeichnet hat, nämlich kirchliche Vereins- und Liebesthätigkeit, namentlich die Werke der sogenannten inneren Mission. Wie viele Anerkennung auch diese Arbeiten und Bestrebungen in mancher Hinsicht verdienen, der Umstand, dass eine christliche Etikette, ein konfessionelles Gepräge ihnen aufgedrückt ist, verleitet nur zu oft zu der Meinung, als ob diese Art von Liebeswerken eine besondere Heiligkeit an sich tragen und wohl gar über die Erfüllung der Pflichten des weltlichen Berufs in Familie und Gesellschaft soweit hinausheben, dass sie eventuell bis zu einem gewissen Grade von denselben zu dispensiren vermöchten, welche Meinung ihre innere Verwandtschaft mit der römischkatholischen Unterscheidung von Geboten und evangelischen Rathschlägen, von niederer Sittlichkeit für das gewöhnliche Volk und höherer Sittlichkeit für den Klerus deutlich genug verräth.

Man will die Werke der inneren Mission von einer Seite in die Organisation der Kirche einfügen, und darin liegt das Wahre, dass dieselben mit den kirchlichen Organen Fühlung suchen sollen und gemeinschaftlich operiren müssen, wenn sie nicht geradezu die kirchliche Gemeinschaft untergraben wollen. Man hat sie von anderer Seite dem Staat zugewiessen, und darin liegt das Wahre, dass es geradezu eine Degradirung des Staates wäre, wenn man die Aufgabe, das Volk vor Verwahrlosung zu schützen und den Verwahr-

losten fürsorgend nachzugehen, ihm abnehmen und dieselbe, mit einem besonderen christlichen Heiligenschein geschmückt, ausschliesslich der Kirche oder dem kirchlichen Vereinswesen zuweisen wollte. Aber um diese Streitfrage richtig zu beurtheilen, bedarf es vor Allem einer richtigen Bestimmung der beiden Begriffe des Staats und der Kirche.

Man hat, namentlich in früheren Zeiten, dem Staat, ihn nur als Rechts- und Polizeistaat auffassend, eine wahrhaft sittliche Bedeutung und Aufgabe ganz abgesprochen; heutzutage aber wird sehr oft der Staat als die sittliche Gemeinschaft der Kirche als der religiösen Gemeinschaft gegenübergestellt. Beides ist nicht zutreffend. Die Kirche ist mehr als nur organisirte religiöse Kultusgemeinschaft; sie hat auch eine hohe sittliche Aufgabe, was schon aus dem reichen sittlichen Gehalt des Evangeliums, darauf sie sich gründet, und überhaupt aus der innigen Wechselbeziehung, die gerade im Christenthum zwischen Religion und Sittlichkeit besteht, sich ergiebt. Der Staat aber ist im protestantischen Sinne die auf sittlicher Grundlage ruhende, durch Rechtsnormen geregelte Organisation des gesammten Volkslebens, umfasst also auch alle religiösen Conföderationen, insbesondere auch die kirchlichen Gemeinschaften. Der Staat ist nicht religionslos, wie man daraus hat folgern wollen, dass er konfessionslos ist; er überlässt es zwar der Entscheidung seiner Bürger, welcher Konfession sie angehören wollen, aber er gewährt nicht nur allen Konfessionen, wenn sie nicht geradezu die sittliche Grundlage des Staates bedrohen und wenn sie seinen Rechtsnormen sich fügen, Duldung und Rechtsschutz, sondern den grösseren religiösen Gemeinschaften auch werthvolle Unterstützung und bekundet damit sein religiöses Interesse. Das katholische Dogma spricht, ganz folgerichtig, dem Staat, weil er nicht konfessionell ist, nicht nur die Religion, sondern auch die sittliche Aufgabe ab, welche die Reformation ihm ausdrücklich zuerkannt hat. Aber es ist durchaus nicht folgerichtig, wenn man auf evangelischer Seite vor einiger Zeit anlässlich des evangelisch-socialen Kongresses erklärte: „der Staat“ — richtiger wäre der Ausdruck „Staatsgewalt“ —, „steht kon-

fessionslos, ja religionslos über den kirchlichen Parteien; er hat demnach auch keine Zeit und keine Fähigkeit mehr, die ihm von der Reformation zugewiesene Aufgabe, die Ordnung der sittlichen Lebensbeziehungen seiner Glieder in konfessionellem Sinne weiterzuführen". Wie? fragen wir, muss denn diese Aufgabe, darf sie überhaupt konfessionell aufgefasst und konfessionell betrieben werden? Wäre diese Frage zu bejahen, dann wäre auch das richtig, was man aus obigem Satze gefolgert hat, dass nämlich die Kirche, nicht bloss die römische Kirche, die dies von jeher beansprucht hat, sondern auch die evangelische Kirche die Lösung der socialen Frage in die Hand nehmen muss. Aber jene Frage müsste nur dann bejaht werden, wenn die Sittlichkeit von der Konfession abhinge, wenn also eine Aufgabe nur unter der Bedingung in sittlichem Geiste gelöst werden könnte, dass sie im Sinn einer bestimmten Konfession bearbeitet würde; und hiergegen ist einfach zu sagen, dass, wenn schon eine achtungswerthe Stufe der Sittlichkeit ohne Religion erreicht werden kann, dies durchschnittlich noch viel leichter möglich sein wird bei einer Konfession, in welcher einzelne Momente das sittliche Bewusstsein zu gefährden geeignet sein mögen, aber die, weil Religion, desshalb Vieles in sich birgt, wodurch die sittliche Kraft des Menschen angeregt und gestählt wird. Ausserdem handelt es sich für die meisten Kulturstaaten der Gegenwart im Grunde nicht um eine Konfessionslosigkeit in weitestem Sinne des Wortes, sondern, da die ihnen angehörenden Völker in ihrer weit überwiegenden Mehrheit christlich sein und heissen wollen, im Grunde nur darum, dass die vollen bürgerlichen Rechte nicht bloss einer der christlichen Konfession, sondern allen zuerkannt werden. Dass diese Rechte auch den Juden zuerkannt sind, dass man sich nicht damit begnügte, ihnen freundliche Duldung und beschränktes Gastrecht zu gewähren, ist ein Fehlgriff moderner staatlicher Gesetzgebung, welcher, wenn nicht ganz rückgängig zu machen, doch soweit in seinen Folgen abzuschwächen ist, dass gegenüber der wachsenden Präponderanz der jüdischen Minderheit die sociale und sittliche Selbständigkeit der christlichen Be-

völkerung sichergestellt wird. Dass auf der anderen Seite die Regierung eines überwiegend protestantisch bevölkerten und von protestantischem Fürstenhause regierten Staats wie Preussen die katholische Hierarchie, deren Grundsätze, je mehr sie von jesuitischem Geiste durchseucht worden, desto staatsfeindlicher sind, hofirte und poussirte und mit reichen Geldverwilligungen erfreute, während sie der evangelischen Kirche, deren Grundsätze von Haus aus staatsfreundliche sind und sein müssen, selbst die Parität, durch die ihr an und für sich schon zu wenig zugestanden worden, nur formell, nicht thatsächlich gewährte, vielmehr dieselbe lange Zeit auf Bewilligung von Mitteln, die ihr von Rechtswegen zukamen, vergeblich warten liess, dass dieselbe Staatsregierung die Ausstellung fadenscheiniger Gewänder und anderer „Heiligthümer“ der römischen Kirche nicht bloss gestattete, sondern officiell anerkannte und schützte, dagegen die Aufführung eines Lutherfestspiels in der fast ganz protestantischen Hauptstadt des Landes verbot, dies und Aehnliches macht es ja begreiflich, wenn in der evangelischen Kirche weite Kreise an der inneren Berechtigung und Befähigung der Staatsbehörde zweifeln, die sittlichen Aufgaben, welche die Reformation dem Staate zugewiesen, durchzuführen. Aber Irrwege und Schwächen einer Regierung, Charakterlosigkeit und Taktlosigkeit einzelner Behörden, selbst wenn sie sich wiederholt zeigen, dürfen nicht an der sittlichen Würde und dem sittlichen Beruf des Staates irre machen. Auch hat die socialreformatorische Gesetzgebung des letzten Jahrzehnts im deutschen Reiche den Beweis geliefert, dass die Vertreter des Staats sich ihrer Pflicht bewusst sind, für den Schutz bezw. die Versorgung der wirthschaftlich schwächeren bezw. invaliden Individuen thatkräftig einzutreten und den rauhen Kampf um's Dasein durch das Eingreifen christlich humaner Ideen und Lebensmächte zu mildern.

Wenn die römische Kirche beansprucht, von sich aus die sittlichen Lebensbeziehungen der Staatsbürger zu ordnen, so entspricht das völlig dem Charakter einer Kirche, die als eine internationale sich keinem Staatsorganismus einfügt,

sondern die Herrschaft über alle Staaten anstrebt und ihre Gläubigen fortwährend in die Verlegenheit bringt, den Gesetzen des bürgerlichen Gemeinwesens und zugleich den Glaubens- und Sittengesetzen einer Hierarchie gehorchen zu sollen, die sich um die bürgerlichen Gesetze herzlich wenig zu kümmern pflegt. Wenn aber evangelische Christen mit dem Losungswort „Freiheit und Selbständigkeit der Kirche“ die Forderung aufstellen, dass die evangelische Kirche als eine mit äusseren Macht- und Geldmitteln reichlich ausgestattete Hierarchie dem Staate ebenbürtig zur Seite stehe, eventuell demselben feindlich gegenüberzutreten in der Lage sei, so ist das nichts Anderes als ein öffentlicher Abfall von den Grundsätzen der Reformation und eine Nachäffung päpstlicher Ansprüche an den Staat; und Fürst Bismarck, dessen Hand im Kampfe gegen Rom „leider keine Meisterhand“ war, hat wenigstens gegenüber diesen Anforderungen sich wieder einmal als Altmeister der Staatskunst bewährt, indem er dieselben mit der ganzen Wucht seiner gewaltigen Persönlichkeit zurückwies. Es ist in der That ein Unding, zu verlangen, dass der Staat, der ohnehin schon mit all den Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die ihm aus der Thatsache entspringen, dass ein Theil seiner Unterthanen in dem Papste einen auswärtigen Gebieter anerkennt, nun auch noch seine evangelischen Unterthanen in ein ähnliches Verhältniss setze, indem er ihnen in einem evangelischen Hochkirchenthum und einem geistlichen Landesbischof einen Herrn giebt, welcher der Staatsgewalt vielmehr beigeordnet als untergordnet ist. Schon jetzt gilt es vielen evangelischen Christen als Zeichen ächter Gläubigkeit, die religiösen Pflichten gegen die Kirche für höher und heiliger zu achten als die sittlichen Pflichten gegen die bürgerliche Gemeinschaft, und falls die Staatsregierung die ihnen für alleinberechtigt geltende Auffassung des Evangeliums und die dazu sich bekennenden Parteien nicht genug begünstigt oder gar zurückzusetzen scheint, alsbald an das Bibelwort sich zu erinnern: „man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“, eventuell die Regierung als eine unchristliche oder gar antichristliche hinzustellen keinen Anstand zu nehmen.

Solches Vorgehen gegen die Staatsgewalt würde in den Augen des Volks legalisirt, wenn man die kirchliche Gemeinschaft nicht nur von jener unabhängig machte, sondern ihr auch eine hierarchische Spitze gäbe, auf welche im geeigneten Falle alle diejenigen sich berufen und stützen könnten, die es für die Pflicht ächter Himmelsbürger halten, bei jedem Streit ihrer kirchlichen Partei mit der Staatsregierung im Sinne des Wortes zu handeln: „unser König absolut, wenn er uns den Willen thut“. Darum bleiben wir dabei, dass die Kirche innerhalb des Staats und unter seiner Oberhoheit zu stehen hat, und gestehen der Staatsgewalt nicht nur das jus circa sacra, sondern auch das jus in sacra insoweit zu, als wir dieselbe für berechtigt, ja verpflichtet halten, unter Umständen auch in inneren Angelegenheiten der Kirche ein votum negativum abzugeben und dadurch prohibitiv einzugreifen, also z. B. zu verhindern, dass eine kirchliche Partei die andere vergewaltige oder dass alle fortschreitende Entwickelung der kirchlichen Lehre unmöglich gemacht werde, was diejenigen anstreben, welche die theologischen Wissenschaftslehrer und damit das ganze theologische Studium auf den Universitäten von kirchlichen Organen abhängig machen wollen. Für uns kann es sich also nicht mehr um die Frage handeln, ob der Staat oder die Kirche die sittliche Organisation des Volkes in die Hand nehmen solle, sondern, da es zweifellos ist, dass diese Organisation den staatlichen Organen nicht aus der Hand genommen werden darf, nur um die andere Frage, wie weit die Kirche dabei mitzuwirken hat.

Die Aufgabe der Kirche auf sittlichem Gebiet wird von Fr. Ueberweg dahin bestimmt, dass sie die sittliche Werthschätzung der Güter zu pflegen habe, während die sittlichen Zwecke zu verwirklichen nicht ihre Aufgabe, sondern die der Staatsgewalt sei. Hierin liegt eine bedeutsame Wahrheit. Die hauptsächlichste sittliche Aufgabe der Kirche ist offenbar die, gegenüber der sinnlichen und selbstischen Beurtheilung der Lebensgüter, durch welche der Mensch sich in die Gefahr bringt, den kostbarsten Gehalt seines Lebens für Flittertand hinzugeben und dadurch ein Proletarier an

Geist und Liebe zu werden, auf die sittliche Werthschätzung der Güter zu dringen und dabei dem Einen höchsten Gut, dem Reiche Gottes eine solche Herrscherstellung zuzuweisen, dass zwar innerhalb der Sphäre desselben die anderen Lebensgüter die ihnen gebührende Geltung und den zu heilsamer Bethätigung des ihnen innewohnenden Werthes nothwendigen Raum finden, dass aber die Menschen ihre besten Kräfte und ihre heiligsten Interessen diesem Einen zuwendend hierin ihre höchste Befriedigung finden. Die Kirche hat innerhalb des Staats die Aufgabe, das öffentliche wie das private Gewissen immer mehr zu schärfen, gegenüber der eingebürgerten Praxis, die oft auch bei den ärgsten Missbräuchen, welche sich mit ihr eingeschlichen haben, sich so stolz aufbläht und so breit macht, als ob sie unverbesserlich wäre, gegenüber bureaukratischen Staatsmännern, Gerichts- und Verwaltungsbeamten, die meinen, Alles sei in schönster Ordnung, wenn nur ihre Akten in Ordnung sind, immer wieder die ethischen Principienfragen anzuregen, die idealen Gesetze des Himmelreiches in Erinnerung zu bringen und, wenn dies Gleichniss erlaubt ist, auf die Akten Gottes hinzuweisen, in welchen auch alle die unerfüllt gebliebenen Forderungen dieser Gesetze verzeichnet stehen. Sehr wahr schreibt mit Bezug hierauf Ueberweg: „Eine bürgerliche Gesellschaft und ein Staat, die etwas Anderes wollten, als die Zwecke verwirklichen, welche die Kirche nach ihrem wahren Werthe schätzen lehrt, und die durch den „Idealismus“ der Kirche ungestört ihr Wesen treiben wollten, würden einem Planeten gleichen, der es verschmähen wollte, ferner seine Sonne zu umkreisen“. Dass diese Worte nicht in hierarchischem Sinne gemeint sind, ist bei einem so unbefangen urtheilenden Philosophen wie Ueberweg selbstverständlich, und ausdrücklich hat er hinzugefügt: „die Kirche übt ihre wahre Herrschaft über den Staat durch die Herrschaft über das Gemüth und den Willen der Staatsgenossen“. Aber die centrale Stellung, welche hier der Kirche innerhalb des Staats mit Recht angewiesen wird, bleibt nur dann eine berechtigte und wird nur dann der Kirche vom Staat dauernd zugestanden werden dürfen, wenn

sie mit all den geistigen Mächten und Interessen, welche im Leben des Volks pulsiren, soweit dieselben sittlich berechtigt sind, Fühlung nimmt und behält und, wie sie dieselben mit ihrem Geiste zu durchdringen sucht, von ihnen sich durchdringen lässt. Insbesondere werden die kirchlichen Organe, also namentlich die Prediger und Seelsorger, nur dann in allen ethischen wie religiösen Streitfragen die Führung erhalten und behalten, wenn sie nicht allein mit der Theologie im engeren Sinne des Worts sich beschäftigen, sondern ausserdem eingehende philosophische und geschichtliche, namentlich auch sozialethische, selbst manche naturwissenschaftliche, bzw. naturphilosophische Studien gemacht haben, um sich bei Beurtheilung jener Fragen als wirkliche, gründliche Sachverständige auszuweisen, durch unmittelbar einleuchtende sachliche Gründe die centrale Bedeutung der von den christlichen Kirchen vertheidigten und verkündigten idealen Lebenszwecke zum Bewusstsein zu bringen und dadurch die in viel tausend Köpfen der modernen Menschenwelt feststehende Meinung zu widerlegen, die D. Strauss in dem Satze ausdrückte, die Kirche sei ein Gebäude, das in den Bauplan der neuen Welt nicht mehr passe, und die Theologie habe die Aufgabe, dieses Gebäude in der Art abzutragen, dass es den Bewohnern nicht geradezu über den Kopf geworfen, sondern ihr allmählicher Auszug theils abgewartet, theils aber doch beschleunigt werde. Seitdem Strauss in seiner „Glaubenslehre“ dies geschrieben, sind von den verschiedensten Seiten nicht nur gegen den religiösen Glauben und gegen den Glauben an eine sittliche Weltordnung, sondern auch gegen die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes auch ausserhalb der wissenschaftlichen Lebenskreise und gewissermaassen auf offenem Weltmarkt die schärfsten Angriffe gerichtet, die absprechendsten Verwerfungsurtheile mit der Miene der Unfehlbarkeit proklamirt und ähnliche Worte in's Volk geschleudert wie das von J. Most: „es giebt keinen Gott und keine Sünde mehr“. Welch' eine dringende, aber auch schöne Aufgabe also für die evangelischen Prediger und Seelsorger, hier klärend, zurechthelfend, heilend einzuwirken. Leider lässt sich aber von

Vielen unter diesen nicht sagen, dass sie auf den wissenschaftlichen Gebieten, die solchen Angriffen gegenüber schneidige Waffen zu liefern vermögen, zu Hause seien, den Tausenden, die durch ernste Zweifel und Bedenken sich in ihrem religiösen und sittlichen Glauben erschüttert und wie auf schwankendem Boden fühlen, sachkundige Führer und befähigt seien, für den christlichen Idealismus, zu dem sie sich bekennen und welchen sie verkündigen, eine dem grübelnden Verstande gegenüber gesicherte Grundlage zu gewinnen und Anderen darzubieten; und diese betrübende Thatsache hat ihre Ursache zum grossen Theil darin, dass so viele Prediger des Evangeliums nicht früh genug anfangen zu können meinen, kraftzersplitternde und zeitraubende praktische Arbeiten zu treiben, und sich vor allen Dingen berufen fühlen, in der Lösung socialer Fragen Etwas zu leisten und mit socialen Reformen vorzugehen. Ist dies Bestreben gänzlich zu verwerfen? wäre die Kirche etwa nur dazu da, Principien zu erörtern, aber nicht dazu, praktisch in das Leben einzugreifen?

Nimmer wird diese Frage bejahen, wer Liebe zur Kirche und für ihre Aufgaben einiges Verständniss hat. Der Pastor wäre ein fauler Knecht, der nur seine Predigten halten und seelsorgerische Rathschläge geben und nicht auch durch praktisches Eingreifen Bedrängte unterstützen, Gefallenen zurechthelfen und wohlthätige Einrichtungen, gemeinnützige Anstalten zu schaffen helfen wollte. Dass nicht nur die Diener der Kirche hierzu noch mehr Raum und Gelegenheit finden, indem einem jeden von ihnen ein nicht zu grosser Gemeindebezirk als sein Arbeitsfeld zugewiesen wird, sondern dass auch Vertreter und Mitglieder der Gemeinde mehr als bisher Mitarbeiter der Prediger werden und eine mit Seelsorge verbundene Liebesthätigkeit der kirchlichen Gemeinschaft sich da entfalte, wo bisher nur freie Vereinigungen, oft in ungeordneter Weise helfend wirkten, dazu hat unter Anderen E. Sulze mit unermüdlichem Eifer aus tief gegründeter Ueberzeugung und reicher Erfahrung heraus hoffentlich ebenso nachhaltige wie dankenswerthe Anregungen gegeben, die ihm unvergessen bleiben werden und herzliche, warme

Anerkennung auch von Seiten derer sichern, welche sowohl seinen Vorschlag, dass die Kirchengemeinden alles das in die Hand nehmen, was jetzt von Wohlthätigkeitsvereinen betrieben wird, als auch die Gemeindeseelsorge, wie sie nach Sulze's Meinung in ausgedehntem Maasse auch an Solchen, die einer wirthschaftlichen Unterstützung nicht bedürfen, von Hausväterverbänden bzw. von erst zu kreirenden „Presbytern“ ausgeübt werden soll, für bedenklich halten. Gegen jenen Vorschlag spricht insbesondere, dass bei Ausführung desselben, — von den praktischen Schwierigkeiten derselben gar nicht zu reden, — nicht nur der Schein erregt würde, als ob die Liebesthätigkeit erst dann eine sittlich gute in christlichem Sinne sei, wenn sie ein kirchliches und konfessionelles Gepräge erhält, sondern auch thatsächlich der gesammten Liebesthätigkeit eine konfessionelle Beschränkung auferlegt würde. Das Bedenken aber gegen die geplante Art der Seelsorge besteht vor Allem darin, dass dadurch die Selbständigkeit der sittlichen Persönlichkeiten würde ernstlich gefährdet werden. Selbstverständlich sind unter den Menschen, auf welche die Fürsorge der Hausväterverbände bzw. der Presbyter sich erstrecken soll, auch solche, welche den Namen einer sittlichen Persönlichkeit kaum oder gar nicht, theils noch nicht, theils nicht mehr verdienen. Aber werden zu dem Amte eines nicht theologisch vorgebildeten Seelsorgers auch nur in der Mehrzahl der Gemeinden solche Männer gefunden werden und sich bereit finden, welche dasselbe mit ebenso viel sittlichem Takt wie treuem Eifer betreiben und insbesondere die sittliche Selbständigkeit ihrer Pfleglinge da, wo sie schlummert, zu wecken und grosszuziehen, da, wo sie vorhanden ist, zu respektiren wissen? Ist es möglich, auch nur einigermaassen ausreichende Garantie dafür zu schaffen, dass nicht aus jener Einrichtung ein Bevormundungs- und Spionir-System mit Zwischenträgereien und Ohrenbläsereien, zu denen Klatschsucht, Missgunst, Herrsch- und Rachsucht reichliche Nahrung liefern, sich entwickeln würde, welches auf die Dauer vielleicht ebenso unerträglich wäre wie die Ohrenbeichte und ihr Gewissenszwang in der römischen Kirche

und jedenfalls nicht minder drückend als einst die Calvinische Kirchenzucht? Sulze kann zwar auf volle Zustimmung rechnen, wenn er schreibt: „ich sähe unser Volk lieber unter der Tyrannei einer Calvinischen, nicht der Gemeinde entspringenden Kirchenzucht als unter der Tyrannei der socialdemokratischen Agitation“. Aber steht die Sache denn so, dass nur noch diese Alternative für unser Volk übrig bliebe? und wird nicht gerade dasjenige, was gegen das blinde Nachbeten socialdemokratischer Schlagwörter am besten schützt, nämlich die Ausbildung eines selbständigen sittlichen Urtheils und Charakters, durch die von Sulze vorgeschlagene Seelsorge geschädigt? Mit Recht hat Baumgarten die Scheu Vieler, Hoch und Niedrig, sich seelsorgerisch behandeln und in ihr inneres und häusliches Leben einwirken zu lassen, als eine „zumeist in gesundem Empfinden begründete“ bezeichnet; und dieses gesunde Empfinden beruht hauptsächlich auf dem Bewusstsein, dass der Mensch seine sittliche Anlage nur dann gesund entwickelt und seine sittliche Würde, seine wahre Ehre nur dann unverletzt bewahrt, wenn er bei der Entscheidung sittlicher Lebensfragen nicht von anderen Menschen, sei es vom Pastor, sei es von einem anderen „Seelsorger“, sich abhängig macht, sondern auf eigenen Füssen steht und selbständig handelt. Dies würde zwar nicht nach Sulze's Absicht, wohl aber durch die von Sulze geplante seelsorgerische Einrichtung demjenigen Theil der Gemeinde, der nicht dem Hausväterverbande bzw. dem Presbyterium angehört, zwar nicht unmöglich gemacht, aber doch mehr oder weniger bestritten und bei nachgiebiger Schwäche verkümmert werden, während diejenigen, die an solcher Schwäche nicht leiden, sich gegen eine Kirche verbittern und geradezu feindlich stellen würden, welche ihnen das wesentlichste Menschenrecht, das Recht auf sittliche Selbstbestimmung, welches diese Kirche selber in der Reformation wieder an's Licht gebracht zu haben sich rühmt, antastet oder wenigstens antasten zu wollen den bösen Schein auf sich ladet. Durch dieses Recht ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, einen freundschaftlichen Rath Anderer zu befolgen, einen „Vorschlag zur Güte“ anzu-

nehmen; es ist ja sittliche Pflicht, die Erkenntnisse und Erfahrungen Anderer sich zunutzezumachen. Aber eine seelsorgerische Einwirkung setzt voraus, dass das Innenleben desjenigen, auf welchen sie sich richtet, durchsichtig sei; und desshalb ist es ganz folgerichtig, wenn Sulze zur Durchführung seiner Pläne bemerkt: „Eine Seelsorgegemeinde muss durchsichtig sein. Es muss (wenigstens annähernd) jedes ihrer Mitglieder sein Leben vor den Augen der ganzen Gemeinde führen". Indess, wenn schon Sulze hierbei durch die eingeklammerten Worte eine Einschränkung hat machen müssen, jener Satz bedarf, wiewohl er in mancher Beziehung unabweisbare sittliche Forderungen für sich geltend machen kann, einer weiteren Beschränkung durch die Erinnerung daran, dass das Innenleben der Menschen, auf welches eingewirkt werden soll, Vieles in sich schliesst, worüber gerade sittlich ernste Persönlichkeiten nur mit ihrem Gott, höchstens mit einem ganz vertrauten, innig befreundeten Menschen, nicht aber mit einem von der Gemeinde ihnen in's Haus gesandten Seelsorger, der ihnen vielleicht wenig sympathisch ist, reden und verhandeln werden; sie würden, wenn sie anders handelten, gegen das Gebot der geistigen Keuschheit verstossen zu haben sich vorwerfen müssen. Wenn aber Jemand, ohne dass sie sich mit ihm über ihr Inneres aussprechen, sie von einer Schwäche, die er an ihnen zu bemerken glaubt, zu heilen sich bemüht, wird er, von allem Anderen abgesehen, oftmals allein schon desshalb vielmehr schaden als nützen, weil manche Schwächen der Menschen mit ihren Tugenden eng zusammenhangen, so dass, wie A. Tholuck fein bemerkt, es auch da heissen muss: Lasset das Unkraut wachsen mit dem Weizen bis zur Zeit der Ernte! Bedarf unser Volk einer strengeren Zucht, und ich bin überzeugt, dass dies in mancher Beziehung, namentlich betreff der Trunksucht, der Unzucht, der Schwindelgeschäfte in und ausserhalb der Börse, der Aufhetzung zum Klassenhass, der Fall ist, so ist es Sache der Staatsgewalt, die bezüglichen Gesetze zu verschärfen, bzw. neue zu schaffen und nachdrücklich zu handhaben. Die Kirche aber hat ausser Predigtthätigkeit und Seelsorge,

durch welche sie mit allem Nachdruck bezeugt, dass nur die der Liebe Gottes sich getrösten können, welche dem unerbittlichen Ernst der absolut verbindlichen Forderungen des von Gott dem Menschen eingepflanzten Sittengesetzes nachzukommen willig und bereit sind, eine möglichst reiche Liebesthätigkeit zu üben, durch welche die bürgerliche und private Armenpflege nicht überflüssig gemacht, sondern ergänzt und das Gefühl der Zugehörigkeit zur evangelischen Gemeinschaft in den Empfängern der kirchlichen Liebesgaben belebt wird. Will sie statt dessen calvinische Kirchenzucht oder etwas Aehnliches, und sei es auch in noch so sehr gemilderter und modernisirter Form, betreiben, so wird sie in den meisten Fällen ihre Diener nicht nur nicht entlasten, sondern mit massenhaft von ihren Mitarbeitern ihnen zugetragenem und dringend der Sichtung bedürftigem seelsorgerischem Material und mit einer Ueberfülle von Einzelfällen und Einzelfragen des praktischen Lebens belasten und dadurch die grosse Mehrzahl derselben in der Neigung, über die Beschäftigung mit praktischen Aufgaben die wissenschaftliche Arbeit, das gründliche Studium principieller Fragen zu vernachlässigen, bestärken, ausserdem aber manchmals sie in die Gefahr bringen, durch Uebergriffe in rein bürgerliche Lebensgebiete mit den betr. staatlichen und communalen Organen in Collision und ärgerliche Conflikte zu gerathen.

Manchmals will es den Anschein gewinnen, als ob durch steigende Ansprüche der kirchlichen Gemeinschaften der Staat mit der Zeit genöthigt sein werde, dieselben zwar nicht aus seiner Oberhoheit zu entlassen, aber ohne die Unterstützung zu lassen, die er ihnen bisher auf mannigfaltige Weise gewährte. Die römische Kirche, die ihre Anmaassungen theils trotz der gerechtfertigten, theils wegen der ungerechtfertigten ihr vom Staat gemachten Concessionen immer mehr steigert, findet in dieser Beziehung stets neue gelehrige Schüler in den evangelischen Landeskirchen; und wenn jene den Kampf um die Schule schon angekündigt bzw. schon eröffnet hat und betreff der socialen Frage nur auf die erste Gelegenheit wartet, anstatt des Staats die Lösung derselben in die Hand zu nehmen, so erstrebt die

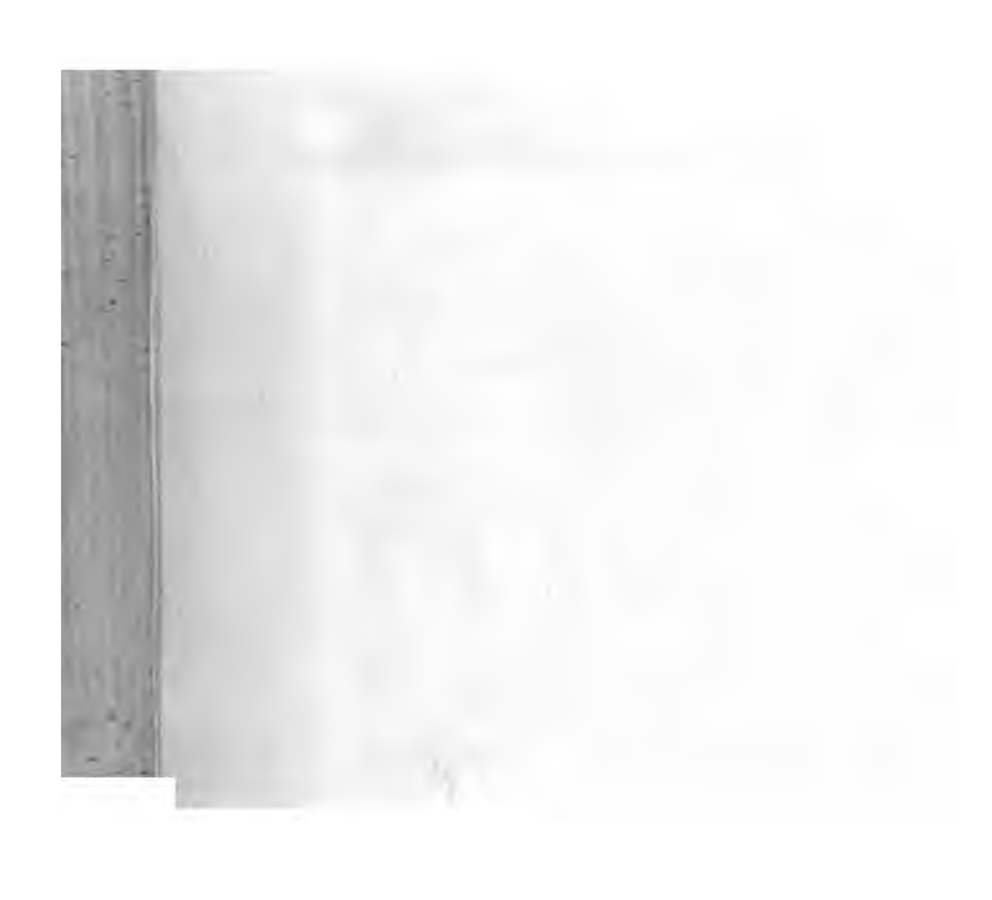
hochkirchliche Strömung, die seit längerer Zeit durch grosse und einflussreiche evangelische Kreise geht, die Wiederherstellung der früheren Herrschaft der Kirche über die Schule, bezw. der Pastoren über die Lehrer, sowie eine noch stärkere Hervorhebung des Dogmas im Religionsunterricht, als jetzt schon üblich, und lässt sich nicht daran genügen, die grossen socialethischen Ideen des Christenthums in der bürgerlichen Gesellschaft zu verkündigen und zu vertreten, sondern möchte der Staatsgewalt wie die Zeit, so auch die Art und Weise vorschreiben, in welcher sie diese Ideen zu verwirklichen hat, will also, ganz wie die Kirche des Mittelalters, Socialpolitik treiben, erschwert durch idealistische Forderungen, die von der pädagogischen Weisheit, womit einst der Apostel Paulus das verwerfliche Institut der Sklaverei behandelte, absolut gar Nichts aufzuweisen haben, aber von den ärmeren Volksklassen begierig aufgegriffen und zur Bestärkung in ihren unbescheidenen Ansprüchen ausgenutzt werden, dem Staate seine ohnehin ausserordentlich schwierigen und dornenvollen socialen Aufgaben und liebäugelt, wenn solche Forderungen unerfüllt bleiben mit denen, welche die bestehende Gesellschaftsordnung von Grund aus umzustürzen ausgesprochenermaassen anstreben. Bei solcher Sachlage könnte man dem Staate eine gewisse Berechtigung seines Thuns nicht absprechen, wenn er über kurz oder lang die Privilegien und Geldmittel, womit er die kirchlichen Gemeinschaften bisher ausgestattet, zurückzöge, den Religionsunterricht der Jugend in dem Lehrplan der Schule ausmerzte und den religiösen Gemeinschaften überliesse, diesen gegenüber nach wie vor das Aufsichtsrecht übte und ihnen Rechtsschutz gewährte, im Uebrigen aber die Religion für blosse Privatsache erklärte. Wenn dies geschähe, — die Religion würde nicht zerfallen und die Staaten nicht demoralisirt werden; in den Staatsschulen würde ein Unterricht in der Moral, der den kategorischen Imperativ des Sittengesetzes mit allem Nachdruck einschärfte und durch konkrete Beispiele aus der Geschichte der Völker veranschaulichte, zweifellos eines gewissen wohlthätigen Eindrucks nicht entbehren und vielleicht manchmals für den Unterricht

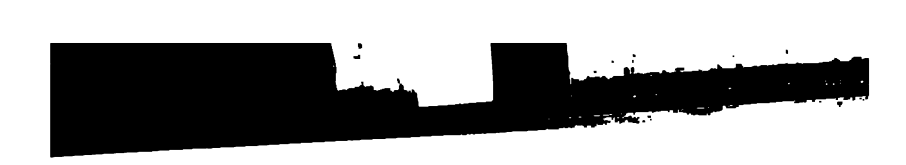
im Evangelium ähnlich vorbereitend wirken, wie Johannes der Täufer für Christum; auf den Universitäten würden die theologischen Fakultäten sich auflösen, aber innerhalb der philosophischen würde Religionsgeschichte mit historisch kritischer Auslegung der Religionsurkunden, sowie Religions- und Moralphilosophie volle Berechtigung haben und der studirenden theologischen Jugend reiche Anregung bieten, und Lehrer in der dogmatischen und der praktischen Theologie zu beschaffen, würde dann Sache der kirchlichen Gemeinschaften sein, welche auch für den Religionsunterricht der Schuljugend zu sorgen und desshalb in den meisten Gemeinden die Zahl der kirchlichen Organe, welchen die Ertheilung dieses Unterrichts zufiele, wesentlich zu erhöhen hätten. Dies würde allerdings, zumal die Staatsunterstützungen in Wegfall gekommen, erhöhte Anforderungen an die Kirchengemeinden nothwendig machen, Anforderungen, die sich noch steigern würden, wenn, was sehr wohl möglich, Viele von denen, die heute noch mit der Kirche in gewissem Zusammenhange stehen, aus aller und jeder kirchlichen Gemeinschaft austreten würden. Aber sicherlich würden die Kirchengemeinden dadurch, dass sie an Quantität verlören, an Qualität gewinnen und, je mehr Opfer sie für ihr religiöses Gemeinschaftsleben zu bringen hätten, um so grösseres Interesse für dasselbe bekunden und um so reichere Selbstthätigkeit entfalten. Freilich wie viele Nachtheile und Gefahren eine solche Maassregel, durch welche Staat und Kirche zwar nicht geschieden würden, der Staat aber von dem jetzigen engen Verband mit der Kirche zurückträte, im Gefolge haben müsste, bedarf keiner weiteren Ausführung. Das Beste daran und meines Erachtens wahrhaft segensreich würde die Aufhebung der jetzigen Eidesgesetzgebung und die Beseitigung der sich daraus ergebenden schweren Schädigung und noch schwereren Gefährdung des sittlichen wie religiösen Lebens sein; und wenn der Staat einen Ersatz für den Eid bedürfte, — was schwerlich zu bestreiten ist, — würde derselbe in etwas Aehnlichem wie die schon jetzt in manchen Ländern zu Recht bestehende „Versicherung an Eidesstatt“ leicht zu schaffen sein, eine Versicherung, deren

Verletzung mit denselben harten Strafen bedroht werden könnte, die jetzt den entlarvten Meineidigen treffen[1]). — Alles zusammengenommen, erscheint als das Wünschenswertheste, dass die jetzige Stellung der evangelischen Kirchen innerhalb des Staats im Wesentlichen erhalten bleibe, betreff der katholischen Kirche aber, so lange es dem Staat nicht gelingt, seine derselben angehörenden Unterthanen aus der Botmässigkeit eines auswärtigen Kirchenfürsten, des römischen Papstes herauszulösen, ein leidlicher modus vivendi gefunden werde, bei welchem die Rechte und Ehren des Staats, welche seit dem für die Kirche siegreich beendeten Kulturkampfe mehr als Ein Mal geschädigt sind, gewahrt bleiben, insbesondere auch das Recht des Staats, die sittlichen Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft selbständig zu verwirklichen. Eine evangelische Kirchengemeinschaft wird, wenn sie sich selber richtig versteht, dieses Recht der Staatsgewalt so wenig verkümmern wollen, dass sie vielmehr, soweit sie es als ihre Aufgabe erkennt, bei der Ausübung desselben mitzuwirken, dies nur als eine Gehülfin der Staatsgewalt, Hand in Hand mit den amtlichen Organen derselben wie mit den auf Grund des staatlichen Vereinsgesetzes wirkenden freien Vereinigungen thun wird. Je williger die Kirche dem Staat giebt, was ihm gebührt, desto eher kann sie auf die volle Werthschätzung ihrer hohen Bedeutung und ihrer heiligen Aufgaben Seitens des Staates rechnen. Ob sich aber auch mit der Zeit die Stellung der Kirche innerhalb des Staatsorganismus ganz anders gestalten wird, als uns wünschenswerth zu sein scheint, das Eine bleibt für alle Zeiten sicher und gewiss, dass, je rückhaltloser die religiöse Gemeinschaft und ihre Vertretung die im Wesen des Menschen wurzelnde Autonomie der Sittlichkeit und ihre selbständige Stellung zur Religion anerkennt, desto vollere Würdigung dem unantastbaren Recht und der unersetzlichen Segenskraft der Religion, insbesonder der wahrhaft ethischen christlichen Religion zutheil wird.

1) Die Versicherung an Eidesstatt hat, weil sie auf den Eid verweist, allemal auch einen religiösen Hintergrund, soll also nicht ausschliesslich durch die angedrohten bürgerlichen Strafen vor Missbrauch geschützt sein.










DEC 7 - 1942

